

دراسات في الشخصية الواقعية

١- من الكائن إلى الشخص

تأليف

الدكتور محمد عزيز الحبابي

عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط



دارالمعارف بمط

دراسات في الشخصية الواقعية

من الكائن إلى الشخص

مكتبة
الدراسات الفلسفية

دراسات في الشخصية الواقعية

من الكائن إلى الشخص

الجزء الأول

تأليف

الدكتور محمد عزيز الحبابي

عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط

الطبعة الثانية



دار المغارف بمطور

مقدمة

لقد أبرزنا في كتاب « أحرية أم تحرر ؟ »^(١) ضرورة تجاوز النظرية التي تجعل من الحرية مجرد حرية ذاتية . فإذا تصورنا الحرية الإنسانية ، كذاتية محض ، خالية من أى محتوى مجتمعي وتاريخي ، صار الكائن البشرى منحصراً في شعوره الصرّف كأنه غير ملتزم بالمساهمة في الجهود المشتركة التي يقوم بها مع الآخرين ، لتشييد عصره .

فعوضاً عن تلك الحرية الذاتية ، وضعنا فكرة « التحرر » الذي يشمل « الحرية » الباطنية ، من بين ما يحتوى عليه من عناصر تكوينه (فهناك حريات ، لا « الحرية ») . إن التحرر يحتوى على كل الحريات ، ويتجاوزها ويغيرها من حيث الكم والكيف ، في وقت واحد ، من الداخل والخارج .

يعد التحرر انتصاراً عظيماً قد حصل عليه الكائن البشرى ، تدريجاً ، مما خوله فتح الطبيعة وحل كثير من ألغازها ، قصد المزيد من التعرف عليها ، « لنصير سادتها المسيطرين عليها » . ثم إن التحرر صراع الإنسان من أجل التغلب على أهوائه وغرائزه ، وعلى فطرته الخاصة التي يروضها بالمعرفة .

إن هذا التحرر خاص بالكائن البشرى ، الذي ليس بالكائن المطلق ، ولا بالشخص المنفصل عن الكائن : بل هو الكائن — المتشخص^(٢) ، إى إنه كل ، لا يقبل تجزئة ولا انفصاماً .

* * *

من الصعب على الباحث أن يتفلسف في « الشخص » ، دون تحرر وشيء من القلق ، فأصحاب السيكلوجيا والميتافيزيقا ، والاجتماع ، والتحليل النفساني ، والمؤرخون والاختصاصيون في علم خواص الشعوب ، يشعرون بأنهم ، في ميدان

(١) Liberté ou libération Editions Aubier, Paris 1956.

(٢) إن هذا الخطي — يقصد به التركيب المزجي لا الجمل الاعتراضية .

غريب . كثير الانزلاق ، عندما يتطرقون لفلسفة الشخص . يرى كل واحد منهم نفسه مدعواً من لدن الآخرين : فإما أن يتعاون معهم ، وإما أن يرى بحوثه محكوماً عليها ألا تتقدم أى خطوة ، على أن كل واحد منهم يتحدث باسم الواقع والتجربة ، ويعطى شهادات حية عن علم قد بلغ سن الرشد ، أو ما زال في طور التكوين . لكن صعوبات موضوع كهذا ، تحتم على الباحث ألا يتخذ موقف الميتافيزيقى . أو السيكلوجى ، فحسب ، وألا يعزل عزلاً ما بين مختلف أصناف المعرفة ، إذ لا يقل كل صنف منها مساهمة قيّمة ، وضرورية ، في ضياء وإيضاح الكائن ، والشخص ، والإنسان . إذن ، من المفيد جداً ، أن يتسع المجال حتى يشمل أكثر ما يمكن من معطيات التجربة والبحث ، فالنتائج تكون جده مرضية ، بقدر ما تكون المعطيات والمكتسبات متعددة ومتغيرة . ويزداد مفهومنا ، للكائن البشرى ، وضوحاً ومتانة ، بقدر ما تتعدد مصادر الضياء الذى يُلقى عليه . فالميتافيزيقا ليست هى « العلم » ، ولكنها لا تتعارض والعلوم .

لم تكن قط الفلسفة ، ولن تكون أبداً ، مجرد تصنيف للعلوم والآثار . إن ماهيتها الحق هى المجهود الذى نبذله حينما نتأمل ، (والتأمل نشاط نقد وبناء فى آن واحد) . على أن كل مجهود للنقد السليم ، وإن لم يُساهم فى البناء ، فإنه على الأقل ، يفسح المجال للترميم .

والواقع ، بما أن كلاً منا أحد فريد (كفرد) ، وفى نفس الوقت كلى شامل (كنوع) ، يتحتم وجود علم انتقادى للكائن البشرى ، يحسن استعمال إمكانيات البيولوجيا ، والسيكلوجيا وعلم الاجتماع ، على أن يراعى تعدد الجوانب المختلفة فى الفرد الوحيد الفريد ، أى فى هذا الحدث البشرى الأول ، الذى هو ملتقى البيولوجيا ، والسيكلوجيا والاجتماع ، حيث يمتزج بعضها ببعض لتكوين وحدة متينة .

والحقيقة أن ما يهم الباحث ، مهما كان اختصاصه ، يرجع إلى المسألة الأساسية التى يمكن التعبير عنها هكذا :

كيف يثبت الفرد ذاته لذاته ؟

وكيف يوافق ويحس بوجوده من حيث هو موجود ؟

وكيف يبرهن على وجود الموجودات الأخرى ؟

أليس الهدف الأول بالنسبة للمشتغل بالسيكولوجيا ، هو التعرف على أوضاع الذات ، وانفعالاتها في هاته الأوضاع ؟ أليس الهدف الأول ، كذلك ، بالنسبة للمشتغل بالبيولوجيا ، هو معرفة طرق التكيف والانسجام ؟ أما دور العالم الاجتماعى ، من جهته . فهو أن يظهر لنا هذه الذات في إطار جماعى . مع مراعاة أساليب تكيفها بمختلف الأوضاع . في عالم حيث يحظى الآخرون والأشياء بحضور واقعى ، حضور يكون عنصراً أساسياً من عناصر الأنا . . .

هناك : إذن ، ثلاث طرق للبحث عن واقع واحد .

* * *

سنحاول ، هنا ، أن نحدد :

أولاً : المعانى التى نعطيها للفظى « كائن » ثم « شخص » (وكيف تنتقل من أحدهما للآخر) .

ثانياً : كيفية توحيدهما .

ثالثاً : سنتساءل عما إذا كانت الفعالية المحررة ، فى الكائن أو فى الشخص ، أو فى الحد النهائى لتوحيدهما ، وهذا الحد هو « الإنسان » .

* * *

ولكى يتسنى لنا تحليل هذه المسائل ، نستهل بحثنا بمعطى « خام » ، ألا وهو الكائن كما يبدو فى مظاهره المختلفة ، إذ الأمر لا يتعلق ، هنا ، إلا بالكائن الموجود البشرى ، لا بالكائن فى المعنى العام ، أى فى معنى مقابل « لا شخصية » و « لا كائن » .

وسيعالج الجزءان : الثانى والثالث ، من هذه الدراسات أبعاد الشخص ، وعوامل التحرر .

الفصل الأول

الكائن

١ - مفهوم الكائن

إن الكائن الإنساني معطى خام ، يظهر ويصير ، كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن ، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص . فهو باق « كائناً » خاماً ما لم يظهر للآخرين . وبذلك نتوصل إلى معنى الارتباط بين الكائنات . لأن الظهور لا يكون إلا بالنسبة للآخرين . وهذا الارتباط هو الذى يجعلنا في طريق التشخصن . و « الظهور » لا يحمل في ذاته معاني خاصة ، إنه يقتصر على كشف « الكائن » باعتباره مادة أولية فقط . فلنتذكر المثل المشهور لقطعة من المرمر ، والتمثال المنحوت منها ، أو لنفكر قليلاً في مثال أسهل : قطعة من القماش وضعت فوق منضدة الحياط ، فهي عند ظهورها لأول مرة ، عارية من كل دور خاص ، ثم تصبح سروالاً ، أو معطفاً أو شيئاً غير ذلك عقب تدخل الحياط . وحسب إرادته . هكذا يصبح لقطعة القماش اسم معين . بعد أن كانت لها قابلية لتصير كل شيء ، قبل هذه التدخلات (معطف ، أو صديريّة . . . دون أن تكون إحداهما بالذات) . كانت كثيراً من الأشياء ولا شيء ، في الوقت نفسه . يكفي أن يتحرك المقص حركاته الأولى ، حتى نشهد اضمحلال كل الإمكانيات . وهنا لا يبقى القماش كل ما كان يمكن أن يكونه ، بل يصبح ما بدأ يكون . ولكي يكون للقماش بنية تعطيه معنى خاصاً ، فقد وجب أن تسلب منه كل معانيه الأخرى الممكنة . إنه « كائن » ، ولكن كيانه الجديد ينحصر من الآن ، في اللباس الذى حددته تدخلات الحياط .

فإذا استعرنا التعبير الأرسطي جاز لنا القول بأن القماش قد انتقل من مرحلة « النوع » إلى مرحلة « الوحدة » ، أى من القطعة إلى اللباس . ولئن كان النوع أكمل من الفرد ، فلأنه يتضمن في « ماهية » وحيدة الكمال النوعى للانهاية من الوحدات الممكنة : وفي ضوء هذا المعنى ، نستطيع أن نتحدث عن تفوق النوع على الفرد . ونلاحظ « في مستوى الماهية فقط » أن « القطعة - النوع » قد أصيبت ، في كينونتها ، بصدمة انعدام الوجود الذى كانت ترمى إليه ، منذ حياكتها في المصنع ، بينما للصديريّة وجود في الواقع . إن في قطعة واحدة من القماش عدداً من

الكائنات الممكنة ، أكثر من كل الثياب المقصوفة والمحيطة في الواقع ، لكن ثوباً واحداً موجوداً أغرز كينونة وواقعية من مجموع ممكناته السابقة .

وليس هذا المصير خاصاً بالقطعة من القماش فحسب ، بل هو مصير كل الكائنات ، حتى الكائن البشري . إن المرء يجد نفسه منذ ولادته ، وبشكل خاص به ، أمام خياطه ، أى « الآخرين » ، (الغير) . يوضع له سجل هويته : فهو طفل لقيط ، أو ابن تاجر كبير ، أو ابن بواب . . وينسب إلى جنسية ، وتاريخ قومي ودين . . . فطفلنا هذا يُصنّف ويرتّب ، ويُعيّن له مكان من سجل المجتمع . لقد جُند وعبّيّ دون موافقته ، بل دون أن يُسأل : من الآن فصاعداً يجب أن يحمل اسماً معيناً ، ويتكلم لغة لم يختارها ، ويُحشر في معاشر جماعية لا يعرفها . هكذا سيربّي ويعلم ، حسب نظرة خاصة إلى العالم . فالآخرون ، إذن ، يرسمون له برنامج وجوده ويهيئونه له ، دون أن يُؤخذ رأيه (على أنه لا وجهة نظر له ، حتى الساعة) . في هذه الوضعية ، يتفتح شعور الطفل ، وسيعكس ، فيما بعد ، كل ما اكتسبه منذ وصوله إلى العالم ، فينتقل من مرحلة الظهور إلى مرحلة الوجود .

* * *

نقول ، للمزيد من التوضيح ، إن التشبيه بالقطعة من القماش ، تشبيه ناقص : فالطفل منذ ولادته ، استعداد فطري نوعي للنضج . وبعبارة أخرى ، إن له قوى ذاتية تؤهله لقبول الحوادث ، والانفعال بها . هذه القوى الفطرية ، هذه العفوية لتنسيق الأشياء والمعاني ، وللتصرف فيها ، تتعقد في صميم عملية تنازعية ، فلكل كائن بشري قوة اندفاعية خاصة به ، كنتيجة لنضجه العضوي واكتساباته في الحياة . فإذا كنت كائناً من الكائنات تميزت بالإحساس الذاتي الداخلي الملازم لوجودي ، هذا الإحساس ، هو امتياز تخلو منه الأشياء ، كما تخلو منه الكائنات اللاشاعرة ، كهذه القطعة من القماش ، أو هذا الكرسي ، أو تلك الأزهار . . .

* * *

سنحاول ، هنا ، أن نتبع خطى الشعور في تطوره ، كما سنحاول استخراج جملة المفاصل والركائز التي تستند عليها المراحل المختلفة لعمليات التشابك الداخلي والخارجي . من هنا ، سنرى في هذا الفصل الأول من دراستنا ، كيف ينبثق

الشعور ، وكيف ينمو ، أو بعبارة أخرى ، سندرس تحديد نطاق الشعور ، نطاق الوعي . ثم نُبرز جذور الوعي وتطوره .

نعالج إذن فيما يلي مُعضلتين :

أولاً : معضلة تتصل بمفهوم العفوية النوعية ، وتميّز الكائن البشرى من الكائن الحام (الشعور الغافى *La conscience en veilleuse* كما تقدم أن سميناه^(١)) .
ثانياً : معضلة تتعلق بالعفوية الغامضة : كيف تخرج من غموضها لتعى ذاتها (أى كيف يصل المرء إلى الشعور بالذات) .
وهاتان المعضلتان لا يمكن أن تعالجا ، من أول وهلة ، بل لابد من التمهيد لهما .

الكائن كمعطى أول

لو كان فى الإمكان تصور شعور « محض » ، لما جاز لهذا الشعور أن يعتبر الآخرين والأشياء موجودين ، أو غير موجودين . فالطفل بالنسبة للشعور ، كقطعة التماش قبل تدخل الحيات ، فعلام يتفتح الشعور إذن ؟ وما هو موضوع هذا الشعور ؟ إن الشعور (ولو كان شعوراً محضاً) فى حاجة إلى موضوع . وكلمة « محض » تفترض مُسبقاً ، إمكانية المزج والعلوى . يقول (برجسون) : إن الـ « أنا » المجتمعى يعدى الـ « أنا » العميق ، ويحدث اضطراباً فى حياة الشعور المحض . هكذا يضع (برجسون) ، بادئ ذى بدء ، الحقيقة المجتمعية فى ثنائية ، قبل أن يدعو إلى إلغائها ، ليجد الديمومة فى صفاتها ، كرة أخرى عن طريق توارد الذات مع الذات . وبذلك يكون عدم شفاف عالمنا الداخلى حدثاً يأتى من « الأنا السطحى » . وفى الحقيقة ، الشعور يتفتح من الجانب الذى يكون فيه موضوعاً للعلوى من قبل « الأنا السطحى » . فالكائن البشرى ينمو من الجانب الذى تتحدد فيه استعداداته ، وحيث تنمحي إمكانيات الكائن المجرد العام (لفائدة الكائن ذى الموقف المعين ، وسط مجتمع فى تاريخ عصر من العصور) . ويتكون الشعور ، ثم يتفتح ، ويمتلئ ، حين يندمج الكائن فى الموجودات ، وبعبارة أخرى حين يصبح شيئاً أكثر من ذاته ، وبتعبير أدق ، حين يصير شيئاً غير — ذاته ، وفى نفس الوقت يتخذ موقفاً من

(١) انظر كتابنا *De l'être à la Personne* باريس ١٩٥٤ .

بين الآخرين . فهو لا يظهر للغير فحسب . بل يظهر لذاته كذلك . ويصير موضوعاً لشعوره . إن الوعي دائماً وعى - لـ شىء . و بـ شىء : وعى - للذات ، ولحضور - الأشياء ، ولوجود - الغير . ثم هو وعى - الذات - مع - الآخرين - فى - عالم - من - الموضوعات - و - الظاهرات .

إن الكائن ، حين يصبح ذاتاً شاعرة وموضوعاً لشعوره . يصل إلى درجة الوعي (أى الشعور بالشعور) . والكائن الواعى ، كائن يتعرف على الطبيعة ، ويعمل على التصرف فيها . هذا الكائن هو الشخصية .

فبالإضافة إلى كون الشخصية شعوراً - بالذات ، أى وعياً ، إنها اتجاه متوتر نحو الشخص . وليس الشخص إلا صيرورة ترمى إلى الكمال ، فى تصاعدها نحو الإنسان .

ما هى الشخصية ؟

إنها الكائن المتأطر ، فى الزمان والمكان ، والذي يبقى معادلاً لنفسه ، من هذه الوجهة ، أى إنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته . ف « فلان » هو الشخصية صاحبة الوضع المعين (شهادات جامعية ، درجات فى الجيش ، أعمال . . .) وصاحبة الملكيات المعينة ، والعلاقات المعينة . . . فالشخصية هى ما نحن عليه ، وما نملكه ، فى نفس الوقت : بطاقة الهوية ، حيث تتواجد فيها قسّمات الوجه ، ولون البشرة ، مع المهنة ، وتاريخ الولادة (سنوات التاريخ التى نحملها) ^(١) . والكائن لا يكون كائناً بشرياً إلا على أساس هذه الأبعاد : أحواله المدنية التى تحدد مكانه ووضعه الراهن ، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس ، لون) . ثم يدخل الطفل ، بعد ذلك ، عند يقظة شعوره ، فى الحقيقة العارية للعالم ، ويشعر بنفسه ، فى صميم حضوره المباشر الخاص ، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية . إنه يستقبل عملية التشخيص ، قبل أن يعى شخصيته .

* * *

(١) انظر كتابنا أحرية أم تحرر ؟ الفصل المتعلق بـ « الكينونة والملكية » .

لقد قلنا إننا نقصد بالكائن المعطى الخام . إنه الشيء الذى يأتى إلى العالم ، فيجده الآخرون هناك . ولكنه حتى فى حدود تكوينه البيولوجى ، يحتوى على كائنات ممكنة لانتهائية ، يستطيع أن يحقق منها هذا أو ذاك . نعم ، إن الحتمية هى التى تجعل من سجل الولادة عقداً يتجرد به الكائن المتأطر من كتلة ممكنات لا تنضب ، كان يحملها فى نفسه ، فيتركها تنسلخ عنه ، لكى يحصل من المجتمع . عوضاً عنها ، على رخصة يُعترف فيها بوجوده ، وتضمن بها حياته . إن الكائن الذى يُحدد على هذه الصورة ، والذى يتبناه الآخرون ، ويعترفون به كأحد منهم ، ككائن بشرى ذى حق فى الحصول على بطاقة هوية ، لا كموضوع من الموضوعات ، هو الشخصية ، أو هو الخطوط العامة للشخص . أما الإنسان فهو الكائن — الشخص فى صيرورته .

والحقيقة ، أن كل ما ذكرناه ، إنما هو مجموعة آراء لا تعريفات : فلا يعرف إلا ما هو ثابت ، قار ، لأن التعريف يتناول الأشياء الجامدة ، أما الشخص والإنسان ، فالحياة هى التى تعرفهما ، لأن الحياة ، فى صميمها ، نشاط مستمر . يجب أن تكون معرفتنا للإنسان معرفة دينامية ، أى فى حركة دائمة ، دوام تشخصن الإنسان . ولا يمكن أبداً ، أن يكون الإنسان موضوعاً للتعريف (لأن الإمكانات والمعطيات الإنسانية ، لأى شخص ، لا يمكنها أن تركز فى حاضره) ، ولكن التعريف يتناول عملية التشخصن ، وعملية التشخصن فى غنى عن كل تعريف باعتبارها صيرورة دائمة . الواقع أننا لا نشاهد من الحركة إلا مظاهر جزئية ، ولذلك لا يسعنا أن نحدد إلا مواقف معينة ، وفترات من عملية التشخصن . ليست الصيرورة إلا نقياً فى حركة دائمة ، إنها الكائن المفرد ، المتطلع إلى التعدد ، نحو سلبات غير قابلة للتعريف ، تتحقق بها القوة الدافعة لسير العالم . إنها ترفض أن تنحصر ، إلى الأبد ، فى هذا الشيء أو ذاك .

* * *

إن ضمير المتكلم (je) يركز ، أثناء تشخصنه ، الكائن فى الحينونة ، أى إنه يدبجه ، باستمرار ، فى الأحداث والأعمال التى تستلزمها حياة الجماعات البشرية . وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد ، كى يسمح للكائن بالاتصال المستمر

مع حقائق الحياة فى المجتمع .

وبما أن الأحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعى مباشر لا تقطع فيه ، يجد الكائن نفسه مدفوعاً ، دائماً ، من تحول لآخر ، كما هو الشأن فى لعبة الكرة الطائرة ، حيث تقضى قواعد اللعب ببقاء الكرة فى حركة مستمرة فى الفضاء . حتى إذا مست الكرة الأرض ، أو تجاوزت حدود الملعب ، توقف اللعب . فضياع التوازن ، فى اللعب ، يُقابل انتفاء عملية التشخصن . وذلك حين يعترى الكائن البشرى الانفصال عن حركة الحياة الجماعية التى يتجه بها نحو الشخص . فعليه أن يعود إلى تركيز انتباهه فى المواقف الجماعية ، ويندمج ، من جديد ، فى سلسلة لا تنتهى من التحولات . فكل عودة إلى الكائن المحض . هى انقذاف خارج الميدان الذى تدور فيه الحياة الجماعية . إنها أمراض الشخصية : إذن لابد من العودة إلى الاندماج والتكيف فى البيئة .

٢ - المصير التاريخي للكائن

من المفهوم السكوني إلى المفهوم الدينامي

سنقتصر في بحثنا هذا ، على تفهم الكائن البشري ، أي الموجود الشخصي ، متجنبين إثارة العضلة المستعصية التي كانت عند القدماء موضوع الاهتمام الدائم للتفكير ، حيث كانوا يتخذون كنقطة للبداية : « ما هو الكائن ؟ »
قد أجاب (بارمينيدس) عن هذا السؤال بقوله : « الكائن هو هو » . ويقول الله لموسى (في سفر الخروج ٣ ، ١٤ : Ego sum qui sum . أنا الذي هو أنا وقد وضعت استناداً على تعريف (بارمينيدس) ، قواعد اللوغاريتم ، وفنون من المنطق الصوري ، وأبحاث لغوية ، وأخرى لاهوتية ، مما دفع بأحد كبار مؤرخي الفلسفة أن يقول : « إن البحث عن ماهية الكائن ، هو تساؤل عن مدلول كلمة . . » ^(١) . إن بعض الكلمات هي المادة الأولى للتأملات الميتافيزيقية .

كانت الفلسفة اليونانية تحاول أن تعطي صوراً موضوعية عن الكون ، لأنه هو موضوع الذهن المتأمل ، والواقع أن العارف والمعروف يندمجان معاً في التأمل . فالتأمل محدود بما يحيط به ، وليس عليه إلا أن يلازم موضوع تأملاته . لذلك ، فالكائن ، عند (بارمينيدس) ، المنحصر في ماهيته المحض يمتزج مع التفكير في المفاهيم النظرية المحض : إنه ، أي الكائن ، كل - كامل ، وهو في الوقت نفسه ، موضوع هذا الفكر المفكر . أما في رأي سقراط وأفلاطون ، فإننا نجد أن الكائن في الصفات التي ننسبها للأشياء ، والمعاني هي أيضاً مجموعة من الصفات .
هكذا نستطيع أن نعدد التفسيرات المتباينة ، التي خضع لها مفهوم الكائن ، منذ القدم حتى أيامنا هذه ، كما عند ابن سينا والقديس توماس الأكويني . .
أما ديكارت فيرى أن الشيء هو الامتداد ، وأن الكائن البشري جوهر مفكر .
وأخيراً أتى هيغل ففهم ، لأول مرة ، أن الكائن حركة في منطق دينامي

(١) E. Gilson. l'Etre et l'Essence, p. 9

للمعاني . فلم يعد الكائن هذا المدرك العقلي النظري . الذى يضاف إلى مفهوم الشيء ، أى تغيراً أنتجته عملية تصور بسيط . فنطق المعنى هو الذى سيحيط بالفلسفة كلها ، إحاطة تامة . إن المفاهيم الهيكلية هي محرك الجدلية ، أى التناقض الحى ، باعتباره وحدة من النهاية واللانهاية ، وحدة المعرفة والعمل . فالشعور لا يدرك شيئاً آخر غير ما هو موجود فى التجربة . والكائن البشرى فكر ، والفكر لم يعد مقتصر على « أنا أفكر » . إنه فى الـ « نحن » . فعلى أن ننطلق من (كوجيطاموس = Cogitamus = نفكر) لا من (Gogito = أفكر) . فالفكر تاريخ . وبهذا المعنى الجديد للمنطق ، يصير الشكل إيقاعاً للمحتوى . والجدلية تجربة النظام ، وتجربة المحتوى نفسه الذى يتحول إلى هذا النظام ، فالمهم هنا ، هو إظهار منطقية الكائن ، وإظهار واقعته المنحصرة فى كيانه . فاللوجوس (المنطق = logos) ليس قانوناً ، بل معنى الواقع كله . إن كل قضية منطقية تُعطى فكرة عن الكائن ، إنها تكشف عن وحدة الفكر والكائن . وليس هناك شىء خارج عن التجربة . ومن هذه التجربة تنبثق المقولات وتتنظم ، كما تكتسب الأشياء معانيها . إذن يبدأ مع هيجل عصر ثورى للفكر ، إنه كما يقول (جان فال) ، يعطى : « للمرة الأولى فى تاريخ الفلسفة ، دراسة تكاد تكون تامة ، لتأملات العقل البشرى ، أمام فكرة الشىء » ^(١) . إن الجدلية المنهجية عند أفلاطون ، تصبح وجهاً من وجوه جدلية الواقع التى اكتشفها هيجل : فالمنطق ، لم يعد يعبر عن الفكرة فى ذاتها ، بل عن الكائن الأعم الذى اكتشف اكتشافاً صحيحاً فى المنطق وعن طريق المنطق . إن بارمينيدس كان قد أثار معضلة الخطأ ، متمسكاً بأن الكائن الأعم ، والفكرة شىء واحد . هل يسعنا القول بأن الخطأ « لا شىء » لأنه شىء آخر غير الكائن ؟ فالخطأ « موجود » وجوداً خاصاً . فتأكيدنا لحقيقة كائن ، هو وضع لنظرة ليست إلا وجهاً من وجوه الواقع . فكل نظرة موضوعية تلد نقيضاً لها (جدلية . هيجلية) .

إن الكائن ، واللاكائن ، المتشابه والمختلف ، الذات والغير ، كلها مقولات يستلزم بعضها البعض الآخر . وبفضل ما للعقل من قوة على النفى (العقل فى صميمه قوة نفى) ينتقل من مقولة إلى أخرى .

قد انفصلت عن هيجل ، بعد ذلك ، مجموعة من الفلاسفة الباحثين في الكائن ، فأثيرت ، من جديد ، نفس المعضلة القديمة ، في مظاهر جديدة ، فعادت مع بعض المثاليين ، ومع أصحاب (التوميسية) الجديدة ، وخاصة مع الفلاسفة الذين ينتمون إلى الوجودية .

* * *

إن الوجوديين يرفضون مذهب (هيجل) ، لأنه عالم من المفاهيم ، في حين أنهم من أنصار ما يمكن عرضه كشيء مشاهد (des monstrations) ، لا ما هو في حاجة إلى البرهنة على وجوده (des démonstrations) . إنهم يستهدفون الالتصاق بالواقع محاولة للكشف عنه ، فمن الواجب دراسة الوجود في أحواله الملموسة ، الوجود أثناء انبثاقه ، كشعور تام . وليست الموجودات كلها في مستوى واحد ، من حيث الوجود : هذه الورقة موجودة (وجوداً خاماً) بصورة مباينة للقطعة الشعرية التي نملك تسجيلها المخطوط ، دون أن ينشدها أحد من الناس . والظاهرة نوع من أنواع الوجود أيضاً . وأما الصفات فلا تكون ملتصقة بموضوع معين ، لأنه لا موضوعات إلا في و بـ الصيرورة . وبقدر ما نبتعد عن المفهوم ، نقرب من الفرد ، أى من الأدب القصصى والمسرحى (كما عند سارتر ، وسيمون دو بوفوار ، وغابرييل مارسيل ، وكامو...) . أما عند (هيدجر) ، فهناك على الأقل أربعة أشكال من الوجود (أو كما سماها هوسيرل : « موجودات إقليمية ») وهى الكائن الذى أنا - هو Dasein ، وكيونة الكائنات الحية ، وكيونة مشاهد الطبيعة ، وكيونة الأشياء الرياضية . أما عند سارتر ، فالكائن محاط بكائن مهدد ، لزج ، أبله ومدبق . هناك رأى آخر في الوجود ، وهو أيضاً ثورى ، من بعض الوجوه : إن (هاملان) لا يدرك الشيء في ذاته على طريقة (كنت) ، ولا يدرك الفكرة باعتبارها إمكاناً فقط ، على نسق الشيء - في ذاته ، كما يراه (سبينوزا) ، بل الكائن ، في نظر هاملان ، هو العلاقة العليا ، هو الشعور . ويجب أن نفهم من كلمة « شعور » الوحدة التركيبية للذات والموضوع . فالفكر مطلق ، ومن هنا

يحتوى على كل العلاقات ، ويضمها إليه . وبما أن المطلق يتميز بصفة تركيبية ، فالكائن هو الفكر . وبهذه الطريقة يرفض هاملان كل إدراك ، بل كل تفسير مادي للواقع .

أما رونوفيي^(١) فيعرف الكائن بأنه جوهر فرد ، موناة : كل الطبيعة المخلوقة ليست إلا المركب الشامل للجواهر الفردة ، التي هي : « الكائنات الشاعرة على اختلاف درجات شعورها ، والتي بها نتفهم كل فرد من الأفراد ، مهما يكن نوعه ، باعتباره محدداً عن طريق تركيب حاصل من ائتلاف الوظائف الثلاث للكائن البسيط ، أو الموناة : الفعالية ، والإدراك ، والشهوة » . هكذا يظهر أننا نعود إلى (لينتز) ، بواسطة نظرية النقدية — الجديدة (néocriticisme) ، حيث تصبح الموناة « كائناً بسيطاً » ، والمفهوم الأكثر شمولاً « أى الشعور نفسه ، بكيفية ذاتية ، وهو العلاقة الحية لكل العلاقات ، تبلغ درجة الكمال في الذات الإلهية ، وتكرن ناقصة عند الإنسان » (هاملان ، نفس المصدر) . أما عند برجسون ، فالكائن يتحدد عن طريق الديمومة : الكائن هو ما يدوم .

* * *

هكذا نجد أن البحث في الكائن ، هو مسألة المسائل ، عند القدماء وعند المحدثين . فلا تزال تُعطى الأولوية ، في ألمانيا ، كما في فرنسا ، إلى علم الوجود العام (أنطولوجيا = الكائنولوجيا) : فالكائن يتمتع بامتياز فريد .

ما هو الكائن ؟

إن الكينونة هي أن يكون شيء كائناً (باعتبار الكائن فعلاً ، أى من ناحية فعاليته) . أما إذا اعتبرناه « اسماً » فلا بد أن نحصر كينونته في كائن من بين الكائنات التي نقول عنها : « إنها موجودة » .

هناك ، كما نرى ، التباس بين المعنيين (الفعلي والاسمي للكائن) ، وفي الوقت نفسه تكرار يمجّه المنطق . وهذه الصعوبة ، نجدها في كثير من اللغات ، كلما حاولنا الانتقال من الاسم إلى المعنى الفعلي (والعكس بالعكس) .

لقد قصرنا البحث ، هنا ، تجنباً لكل غموض والتباس ، على « الموجود البشرى » ، بحيث حصرنا الممكن في حدود الواقع ، (مجتنبين الكائن في معناه العام) . بذلك سيكون معنى « وجود » ، الوجود الفعلى للكائن البشرى ، أى المحقق « فعلاً » فى « الواقع الحالى » ، فى عالم تام ، ينفتح على لا نهائية من الإمكانيات : فالكائن الممكن الوجود ، هو كائن ناقص ؛ إن الموجود (أى الكائن البشرى فى هذه الحالة) يتمتع بامتياز مهم ، ذلك أنه تعدى منطقة الفروض المحتملة للوجود . أى ميدان « يمكن أن . . . » وانغمس فى منطقة الوجود المحقق ، أى ميدان « إنه ، . . . ها هو . . . » ، بل أصبح التكلم عنه جائزاً بصيغ المستقبل ، مع إثبات وتأكيد : « سيصير . . . » . فالموجود ، إذن ، يحمل حضوره بالفعل (الذى هو نواة الواقع) والإمكانيات التى تتضخم بها الصيرورة . فليس لطبيعة الوجود ، ولا لما قبل الوجود ، أن يكونا الخطة المركزية للدراساتنا هذه . بل سوف لا نهتم إلا بالفعالية الوجودية للوجود ، أى بفعالية تتكيف مع الحياة ، هذه الحياة التى تربط الموجود بالآخرين فى العالم .

هاتان الصفتان للكائن الموجود (التحقق والفعالية) تفتحان الطريق الواسعة ، أمام لانهائية من الماهيات الجديدة التى يكون مصدرها طاقة خلاقة تحياك الوجود . ولن تكون مهمتنا ، تفسير العالم ، بل صوغ التجارب التى هى ثمرة الاتصال بالعالم ، والتى تسبق كل فكرة عن هذا العالم ، بحيث تعطى الأولوية للأنا التجريبي ، دون الاستعانة بأى شىء خارجى . إن الكائن البشرى يعبر عن حضوره — فى — العالم ، باعتباره ، مريداً ، محبباً ، كارهياً ، وباعتباره صانعاً لتاريخ فردى وجماعى .

* * *

لنعد إلى مقارنة الكائن البشرى بقطعة القماش .

لقد قلنا ، إن الحياط هو الذى يعطيها المعنى المتفق عليه فى البيئة ، أى « معناها الحى » كسروال أو صدرية فإلغاء تدخل المجتمع بالنسبة إلى الكائن البشرى ، مماثل لإلغاء تدخل الحياط بالنسبة لقطعة القماش . وربما اعترض بأن هذا القماش سيبقى كما هو فى ذاته ، غنياً بالإمكانيات مكتفياً بها ، دون أن يحتاج إلى تدخلات خارجية تفقره بما تفرضه عليه من التخلي عن الإمكانيات .

هذا الاعتراض ، وإن كان يبدو جديراً بالتأييد ، يشير ملاحظتين :
 أولاً : قطعة القماش ، ثمرة سلسلة من العمليات والتقنيات (تربية الماشية ، صناعة النسيج . . .) فقد صنعت لغرض عملي معين : فالقطع من القماش تصنع — من — أجل — كذا . . . إن القطعة تستقبل مصيرها من تعريفها نفسه : إنها فردية معينة ، صنعت ، بالضرورة ، ليتدخل في مصيرها الحياط ، كما تدخل من قبل الجزاز والحائك لتصير قماشاً . أما الكائن البشري ، فوليد فعاليات بشرية. ألم يُنتج عن مجتمع مركب من زوجين يعيشان في وسط معين ، كنهاية لسلسلة من الفعاليات ، وكبداية لنشاط آخر ؟ فأبواه ، قبل ولادته ، يهيئان له الوسط الذي سيظهر فيه : إنهما يشرفان ، مباشرة ، على ولادته وعلى استقراره في العالم . فكأن شبه مؤامرة دبّرت قبل ولادته (وعلى غير معرفة منه ، لأنه ما يزال بعد جنيناً) وحيكت خيوطها في الظلام ، ضد « كينونته » ، وهو « غير كائن » بعد .

ثانياً : نتساءل : هل لقطعة القماش (حتى ولو تغاضينا عن مصيرها المقرر ، سلفاً) ، قدرة على احتمال البقاء بصورة غير محددة ، بأن تكفي نفسها بنفسها ؟ ألا تفسد بتأثيرات خارجية ، حتى إننا ، حين نحميها كذلك لا تتم حمايتها إلا بعوامل خارجية أيضاً ؟ كذلك الشأن بالنسبة للكائن البشري ، إذا ما انكمش كلياً في ذاتيته : إنه ليس شيئاً في ذاته ، فعلينا ألأنراه إلا في وحدة مع الصيرورة المشخصة . إن الفرد الذي يفقد صلته بالكتل الجماعية يتجزأ (أى يصاب بمرض انفصام الشخصية « شيزوفرينيا » والحديث الاجتراري) أو ينطوى على نفسه ، وبالتالي يغرق في حاسيته الخاصة . إنه لا يسعه إلا « أن يشعر بدوار ميتافيزيقي ، أى بنوع من مرض الوجود . ولذلك فهو يظن أن من حقه الاستنتاج بأن الوجود نفسه ليس إلا مرضاً للكائن (. . .) والثابت أن الكائن الحساس هو مريض حين يجد نفسه مقصوراً على الوجود العاري » ^(١) . إن الكائن البشري موجود « فعلاً » ، أما الفرد المنعزل فيحاول جاهداً أن يحصر وجوده في عملية إصغاء ذاتي إلى وجوده ، فالمرضى وحدهم هم الذين يحسون بوجودهم ، كما يقول (مين دو بيران) . ألا تبرزه « مذكراته » ^(٢)

(١) Gilson, ouvrage cité P. 297.

(٢) Maine de Biran, Journal intime.

كإنسان يعذبه وجوده الخاص ، كمریض يعى میوله ، وسط وجود ممثلى بالتناقضات والآلام ؟ وكرجل میال إلى التأمل ، يشعر بألوان من الضيق فى الوقت الذى یرید فيه أن يتأمل ؟ كان یسأم فى مجلس النواب ، ولكنه تألم جداً حين رأى أن نیابته لم تجدد ، بعد استفتاء شعبى . هنا تكمن مأساة (بیران) ، كان يتعشق العزلة ، ولكنه لم یكن یتحمل العیش بعيداً عن الآخرين .

إن الشخصية السلیمة هی الشخصية المندمجة فى الحیاة الجماعية . وقد نوافق (لویس لافیل) فى أنه لا یمكن أن یحدث انتقال من العدم إلى الوجود ، وأن فى وسعنا تسمية الكائن نقطة البداية ^(١) ، ذلك أن كل بداية أخرى تفترضه وتعبر عنه بتحديد أبعاده . ولكننا ، سنتعدى النطاق الذى حددناه لبحثنا ، إذا أقررنا ، مع (لافیل) ، أن الكائن ، سابق على الحتمية ، وأنه یجب أن یتدرك « فى تجربة محض » . طبعاً إنه من البديهى ، أن نسم العقل بسمة الوجود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود یختلط بالعقل أم لا ، لأننا نستبعد ، كلياً ، أن یكون فى وسع العقل من الناحية المبدئية ، أن يدعى تفوقاً لنفسه وأن یخضع الكائن لسلطانه .

ولنذكر أن الكائن فى نظرنا ، هو الكائن البشرى ، لا المعطى الكائنولوجى للشیء ، أو مجموع صفات هذا الشیء ، فلیس العقل كائناً ، بل هو فى الكائن ، باعتباره وسیلة تكیف مع الحیاة ، ووسيلة إبراز للحیاة . وعليه ، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهوم العقل : إن یقظة الشعور ، ونمو العقل ، ضروريان للكائن البشرى فى توفقه إلى تحقیق ذاته . فالعقل إذن یخضع (مع « الكائن — الكل ») للضرورة التى یحاول جاهداً أن يفهمها . إنه لیس أساساً للضرورة ، ولكنه یحاول أن یتشكل بها ، بعد أن تدرك كحقیقة قائمة فى العلاقات التى تربط الأشياء ببعضها ببعض ، وفى العلاقات التى بین الأشياء والكائنات الحية . والواقع أن هناك كائناً بشرياً غیر قابل للانعزال عن الحركة المشخصة ، وبتعبیر أدق ، لا سبیل إلى فهمه خارج هذه الحركة . تلك الحركة التى لا تُعرف بدورها ، إلا بارتباطها بالكائن . إنها دائماً

غير كاملة ، ومندفة لتحقيق الكمال : فلا يمكن ، أبداً ، أن تكون في الواقع ما يجب أن تكونه .

إن معضلة ثنائية الحضور القائم ، والتوق إلى التقدم ، تنحل في عملية التشخصن ، والثنائية هذه ، هي التي تجعل من الكائن البشري نداء مستمرًا لما يجب أن يكون : صيرورة وميلاً لتعالٍ مستمر .

٣ - نحو التشخصن

(مدخل للمفاهيم)

أما وقد اتضح الآن المعنى العام الذى سنفهم على ضوءه كلمة « كائن » ، فإن من الواجب تحديد هذه الكلمة بواسطة روابطها مع مدلول « شخص » . فالقيمة ، التى يظهر لنا أنها تمثل الهدف النهائى الذى يجب أن نبلغه فى الحياة ، ليست عملية توفيق بين الكائن والشخص ، لأن الكائن هو القاعدة التى ترتفع شخصيات الشخص فوقها . كما أن القيمة ، فى نظرنا ، ليست وجوداً متعالياً قد يكون مشروطاً بالعدم الذى تحتويه فى داخلها ، كما عند هيدجر ؛ وليست طائفة من الأشخاص ، كما يراه (موني) ، ولكنها تفتح كامل ، للكائن الذى يتشخصن حتى مرحلة تحقيق الإنسان . وبما أن تعالى لا يرمى إلى الكائن ، كذلك لا ينحصر فى الشخص . فليس لكلمة « شخص » ، ضمانات كافية ، من وجهة نظر الحقائق النفسانية والاجتماعية . أفلا تشير هذه الكلمة إلى الذات وحدها ، فى تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشرى ^(١) ؟ إذن نفضل أن يتجه الوجود المتعالى إلى الإنسان ، وأن نعتبره « نزوعاً من الذات إلى ما فوق الذات » .

والواقع أن الكائن ليس قيمة فى ذاته ، بل هو مادة أولى ، تأخذ قيمتها ومعناها فى الوقت نفسه بدخولها فى عالم مُشخصن . أما الشخص من جانبه ، فهو مفهوم لا يطابق الواقع إطلاقاً . والشخصية تحمل ، فى ثناياها ، اندفاعاً طبيعياً يرغبها على التناقض مع الواقع والميل إلى خداع النفس . ألم تكن كلمة (persona) اللاتينية تعنى ، بادئ الأمر ، القناع الذى يستعمله الممثلون فى التمثيلات الهزلية والمأساتية ^(٢) ؟ إن (بويص) ^(٣) يؤكد هذا المنشأ ، حيث يقول إن كلمة persona مشتقة من الفعل personare تضخم مقطعها قبل الأخير ، لأن الصوت الذى ينفخ فى داخل فجوة

(١) هذا معنى قديم (انظر مثلاً : القديس توماس الأكويني) .

(٢) إن جذر ش . خ . ص . فى العربية يدل على الظل ، والشبح ، والبروز بكيفية غامضة . انظر دراستنا « محاولة تحديد شخصانية إسلامية » فى الكتاب التكريمى الصادر عن دار المعارف بمصر « إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين » ١٩٦٢ ، ص ١٥ - ٢٧ .

(٣) Boèce, Cf De Persona .., ch. III (٢)

القناع المقعر يصبح أكثر قوة . ولكن ، بما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميدا وشيار) ، فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين . باسم أشخاص . عن طريق هيتهم الخاصة . وبما أن المرء يلبس القناع إما ليختفي وراءه ، وإما للتقليد ، قصد كتمان حقيقته كما هو في الواقع ، يبدو لنا مفيداً جداً ، أن نؤكد بأن الوجود المتعالى ، لا يسعه أن يكون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة . إن من الواجب أن نذهب إلى ما وراء ذلك ، وأن نتوصل إلى تحقيق الشمول أى تلك الصفة الخاصة بالنوع الإنسانى ، فكل شخص يلعب دوره تحت أقنعة الشخصيات . و « الشخص » ، في لغة القانون (حتى القرن الخامس بعد الميلاد) لم يكن يعنى امرأة ذا كفاءة قانونية ، فقد كانت الكلمة تُستعمل بالمعنى المبسط للفظ « فرد » . مرّ وقت طويل ، على الثقافة المسيحية ، قبل أن يتخذ لفظ « شخص » معنى خاصاً ، ويتحدد بصورة مطردة ، إثر الأبحاث اللغوية واللاهوتية . إنه لم يدخل في مصطلحات القانون إلا مؤخراً ، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية ^(١) .

إن هناك ، من وراء الشخص ذى الوجود الحالى ، الإنسان الذى يتوق هذا الشخص إلى تحقيقه . ويبدو لنا أن جملة لمين دوبران ^(٢) تلخص وجهة النظر التى نعالجها . يقول الفيلسوف الفرنسى عن تجربته الشخصية : « إننى لا أجد ، مطلقاً ، قوة على رد الفعل أمام عواطفى ، ويغلب أن أكون ما لا أحب أن أكونه ، ويندر أن أكون ما أتوق أن أكونه » .

إن المعضلة الأخلاقية ، كالمعضلة الميتافيزيقية ، متعلقة بالدراسة النفسانية ^(٣) . للكائن البشرى كما هو في الواقع . هذه الدراسة تملى ، بصورة مباشرة ، التوجيه الدقيق لسلوكى ، انطلاقاً من تجاربى الشخصية . فقد يكون إذن من الأفضل أن نحفظ بكلمة « شخص » *persona* وبمشتقاتها ، للأنا المقنع ، وأن نسمى

(١) Cf. Vacquin, O. P. Bulletin des doctrines chrétiennes, p. 377 (1907). Voir

aussi I. Meyerson, Les Fonctions psychologiques . . . , p. 151 et suiv.

(٢) Maine De Biran, cahier - Journal, 27 mai 1794, p. 58 - Edit. Tisserand, T. I.

(٣) فى المعنى العام للكلمة : بالنسبة للآخرين ، ومع التقنيات ، بقدر ما هو عليه مع الحياة النفسانية

الفردية .

إنساناً . ما هو تحت القناع ، أى الحقيقة التى يجب أن نتوق إليها . والواقع أن كلمة « إنسان » تعبر عن مفهوم غنى جداً . وتتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير . فالإنسان إذن هو الشيء المتابع والملاحق ، لا المعطى ، وهو التفتح الكامل للأنا ، والتحقيق الأقصى للإمكانات التى يحتويها . فكون الشخص يصير إنساناً ، ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون فحسب ، بل كذلك كل ما يستطيع أن يحققه .

الكائن والشعور بالكينونة :

إن كينونتى ، كما أشرنا إلى ذلك ، تظهر للآخرين قبل أن تظهر لى ، وتملك عفوية منظمة ، مرتبة . ومن الواجب أن أرى كيف تظهر لى كينونتى ، وكيف تعى العفوية ذاتها .

وعندما تبدأ الأوضاع النفسانية تتوطد ، تصبح نزوعات الأنا النوعية منظمة تنظيمياً كافياً ، لتتجسم فى النشاط . وبذلك تبرز العفوية كشعور واع . إنها تتوطد بامتدادها عن طريق النشاط ، وبالتصاقها بما يحيط بها : إنها تنكشف كعفوية ، وكقدرة على التكيف والخضوع . ولكى تستطيع التوصل إلى السيطرة على نفسها ، عليها أن تخرج من دائرتها الخاصة ، لتدخل فى عالم علاقات الكائنات والأشياء .

* * *

إن الطفل ، بين الثانية والثالثة من عمره ، قادر على أن يعيش بين الأشياء ، وأن يتخذ منها وسائل لفاعلياته ، وأن يتصرف فيها ، فى حين أنه ما زال عاجزاً على أن يحدد « إنيته » باستعمال ضمير المتكلم (je) عندما يتحدث عن نفسه . الشعور بالشخصية ينمو مع العمر ويكتمل فى حياة الجماعات والأشياء . فى هذا الأفق ، يجد كل جيل تقنيات خاصة ، وطرزاً معيناً من الحياة ، وحضارة ولغة . فطريقة التكيف والإنتاج ، والتعبير ، فى الوقت الذى تصوغنا فى أطر هذا الأفق ، تصوغ ، أيضاً ، فكرنا وتصرفاتنا الخاصة داخل نشاط واحد . ذلك أن « الأنا » ، بكيئته ، يشيد نفسه .

ويظهر من أبحاث (W. Stern) سطين ، أن الطفل فى الشهر الثانى من عمره ،

يعطى معنى خاصاً لصوت أمه وظهورها المفاجئ في حقله البصرى . فيستقبلها بابتسام . أما في شهره السادس ، تقريباً ، فإن مواقفه تنتظم تبعاً لسلوك الكبار ، ولتغيرات التعبير عندهم . نستنتج من ذلك أن « تعابير » التواصل والتجاوب ، هي أول ما يدركه الكائن البشرى في كل ما هو موجود خارج أناه . إنها « تعبيرات » تواصلية ، لكونها مواقف تُبرز سلوكاً نفسانياً ، على شكل ظاهرات محسوسة تابع دور المحرض ، وإثارة هذا المحرض تطالب بجواب . وهذا الجواب يحصل عن طريق حركات « معبرة » و « تمثيلية » . وليس في هذا ما يدهش ، لأننا ولدنا في وسط فيه . قبل كل شيء ، حياة علاقات .

والواقع ، كما يثبت ذلك (فالون)^(١) ، أن الطفل لا يتجاوز مرحلة الإدراك المختلط التلقيني (التى لا يميز أثناءها ، بين الشعور الفردى وبين شعور الآخرين ، إلا في وقت متأخر ، أى في نحو الثالثة من عمره) . إنها حساسية جماعية تعبر عنها الغيرة وتعاطف الذوات اللذان تنبثق الفردية منها تدريجاً . ومن ثم يفسر (فالون) استعمال الطفل ضمير الغائب ، بدلاً من ضمير المتكلم : إنه لا يتأثر بحدوث مرحلة نفسانية تسمح للطفل بتجاوز الوضع القائم ، وبلوغ مرحلة التصور العليا .

* * *

إن وسائل الاتصال المباشر بالشعور — بالذات ، والاضطرابات العضوية ، والضجر . . . لا حقيقة لها بالنسبة لأى شعور ، إلا عن طريق التجربة الفردية التى تقوم بها ذات لها حياة باطنية . ولكن هناك حادثاً ليس أقل واقعية ، وذلك أن منشأ الوعي الشخصى هو تدخل ذوات خارجية عنه : فالأنا هو هبة من الآخرين . إن الطفل يبدأ بمرحلة اللاتجربة ، ونسيان الذات ، فالآخرون هم الذين يتذكرون ولادته ، وبدايته في الوجود ، وهى مرحلة لم يصل فيها ، بعد ، للاستقلال الذاتى . إن ماضى الطفل هو (من وجهة نظر الوعي) غريب عنه . فالآخرون (من أسرة ومرضع) هم الذين يحدثونه عن ماضيه ويعلمونه إياه (ولا نقول يذكرونه به) . إن « الأنا » ، عند الطفل ، في الوقت الذى يأخذ في التعرف على ماضيه ، يشعر أنه أحدث عهداً مما هو في الواقع : إنه يحمل معه ماضياً لا يخامره شعور

بسابق ممارسته له . إنه يجهله جهلاً مطلقاً . فالآخرون هم الذين يُموضعون هذا الماضي في الأحاديث التي يروونها له . كما لو أنهم يريدون أن يشعروه بأنه أكبر سنّاً مما يظن . وأن حياته ليست حياة جديدة . وأن تجاربه ليست حديثة العهد إلا في الظاهر : فهو أكبر مما عليه ذاته الآن .

إن تمثل الكائن لذاته ، متأخر دائماً عن الفكرة التي يكونها الآخرون عنه . أليس الآخرون هم الذين يشخصونه قبل أن يدرك نفسه ، بصفته الكائن كما هو في الواقع ؟

ولذلك فنحن لا نستطيع تعريف الكائن البشري ، باعتباره « ظهوراً » فقط ، بل باعتباره « ظهوراً » — للآخرين . كما أنه ليس مجرد حضور في وسعه الاستغناء عن الارتباط بأشياء أخرى . فكل حضور لا يكون أبداً إلا في موضع ، « في هنا » — (Là) . وعلى هذا فالموضع ، أى « هنا » لا يكون حتماً ، إلا في مكان وزمن .

ووهما يكن تعريف الكائن ، بالنسبة للآخرين كشيء ظاهر لهم ، أو بالنسبة إلى « هنا » ، كمحتوى لإطار ضرورى للوجود ، فهو دائماً الكائن في ارتباطات . إنه لا يحمل في ذاته معناه الخاص ، ولكن هذا المعنى ينصب عليه من الخارج إنه الكائن ذو العلاقات لا الكائن الذى يجب أن يوضع في علاقات . وماذا نستطيع أن نقوله عن كائن منقطع عن العلاقات ؟ إنه هو نفسه ، لا يدرك ذاته ، عن طريق رؤية الرعى ، إلا بعد أن تكون حاسة النظر قد انفتحت على الوسط الذى يُوصله بالآخرين ، في عصر معين ، في تاريخ . إن الكائن يخطس في هالة ثقافية : فكل « أنا » هو تاريخ وبيئة . فلا يستطيع أن يقول شيئاً ، لنفسه عن نفسه ، إلا بواسطة الإشارات والمعاني ، والقيم التي يجدها في وسطه ، لأن الكائن هو ظاهرة كينونته ، وزيادة . ولولا هذه الزيادة ، ما دخل الكائن في الوجود البشري ، لأن الوجود لا يحصل إلا بالتعالى ، أى بنى الذات عن طريق العلاقات التي تشخص الكائن . إنه يتفوق على نفسه ، بخضوعه المستمر للعلاقات وما يقوم به ليتحول إلى شخص . فلا يكتسب نصيبه ، في عالم الموجودات ، إلا بهذه الشروط ، بحيث لا يعلن عن ذاته إلا بإعلانه عن « حضوره — هنا » الآخرين .

يعى الكائن ذاته بواسطة الضجر والغثيان (سارتر) أو بطريقة مباشرة ،

حدسية ، أى بصفته ديمومة صرفة (برجسون) أو عن طريق التجربة الخارجية ، خلال مرحلة المرأة ، أو بعدها^(١) ، مما يفترض أن الشيء المعروف يُردّ محتواه إلى المعرفة . كما ترد المعرفة إلى الكائن العارف ، باعتباره كائناً موجوداً ، لا باعتباره كائناً معروفاً ، أى إلى الوعى . إذن إننا لا نذكر كائناً حياً عارفاً ، وفى الوقت نفسه ، غير واع لذاته . وبما أن شعورى — بذاتى ليس سابقاً على الكائن الذى هو « أنا » ، فإن الآخرين يدركوننى ، ويعترفون بى ، قبل أن أتعرف على ذاتى بوعى .

الوعى هو وعى عالم أشياء ، وأشخاص ، أى الأفق الذى يبدو فيه الكائن لذاته ، كأنه على شاشة بيضاء تبرز عن هذا العالم . يجتاز الطفل بادئ الأمر ، مرحلة الإدراك التلقينى . إنه يبدأ بإدراك الكل قبل إدراك التفاصيل . فهو مثلاً لا يميز بين الألوان ، بكيفية واضحة ، خلال الأشهر التسعة الأولى ، إنه لا يصل ، إلا تدريجياً ، وبعد أمد إلى التمييز بين الأشياء والألوان . فالإدراك كما يشته برجسون^(٢) ليس شعوراً ، ولكنه يصبح شعوراً بواسطة الذاكرة . والإدراك الواعى هو شكل معين من الإدراك العام . يجد الوعى نفسه أمام حضورين : الماضى الذى هو حاضر فى الذاكرة ، ولكنه غير متحقق ، والحاضر كما هو فى الواقع^(٣) . والإدراك عالم يتلاقى فيه هذان الحضوران : فالماضى يعتبر نوعاً من الوجود ، إنه المادة التى تُنسج منها الذاكرة .

إن أفق الطفل لا يتجاوز ، فى البداية ، الحياة المعنوية لأسرته . إن حياة الأسرة ، وعواطف البيئة وأفكارها تستولى على الطفل ، وتخضعه للكائنات والأشياء التى تحيط به وتقاومه ، فيصبح تأهلاً خارج نفسه ، بين كل الأشياء التى تملأ هذا الوسط . فتجارب النفسانية تتطور مع تجاربه المجتمعية فى آن واحد . فكلما النوعين من هذه التجارب ، يشكل مجرى حياته . إن وعى الأنا يتقوى مع الزمن بقدر ما يتسع ميدان اتصالاته بالواقع الخارجى ، وعلى ذلك يصبح « أنا » ثابتاً ، يندمج فى صراع

(١) يعتقد Janet « جانى » أن الطفل بين شهره الخامس عشر والرابع والعشرين ، لا يتعرف على نفسه فى المرأة : إنه يعتقد أن وراءها طفلاً آخر .

(٢) Matière et Mémoire, p. 29-30.

(٣) المصدر نفسه ، ص . ١٥٣ .

الحياة يقتحم تياراتها العنيفة . ف « الأنا » لا يظهر في اتصال متين مع « أنا الآخرين » فقط ، ولكن كذلك قبالتهم ، إذ يدرك أن له حياة نفسانية خاصة به . ومهما يكن من أمر فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن أفكار « نا » وعواطف « نا » وميول « نا » إلا بعد أن نكون قد موضوعنا التجارب النفسانية التي لقنها لنا وسطنا . وعلى ذلك فالشخصية كما يؤكد السيد (لاغاش)^(١) ، تنتظم خلال السنوات الخمس الأولى من الحياة ، داخل علاقات الطفل المتبادلة وأسرته : إن تبعية الطفل ، هي نتيجة حتمية ، لعدم نضجه البيولوجي . فارتباط الرضيع بأمه ارتباط طفيلي^(٢) ، يأتي كنتيجة للاتحاد العضوي ، وشبه تصميم لما سيكون عليه الاتحاد الجماعي . فنحن في البداية ، منشقون على أنفسنا ، مشتتون ضائعون في الآخرين ، وفي التقاليد والعرف ، وعادات البيئة التي نعيد خلقها ، في مجموع أعمالنا في الحياة ، قبل أن نجعل منها ميول « نا » الخاصة ، وسلوكات « نا » التي نتوهم أنها مستقلة .

* * *

إن الإدراك يكسبنا تجارب ، بفضلها نكتشف أن ذاتنا موضوع إدراك للآخرين في عالم من الكائنات والأشياء ، أي من المدركات . ثم إن إدراكنا لوجودنا الذاتي ، عن طريق مقاومة الأشياء لإرادتنا (نظرية مين دويران) لا يحصل إلا في الصراع ، بين نشاطنا العضوي والعالم الخارجي المقاوم له .

نحن من عناصر هذا العالم ، كما هو شأن الأشياء التي نلزمها (نظرية وايتهد Whitehead) . فالإدراك كشف عن معطيات موضوعية . فإذا كان ، في بعض الأوقات ، مصدرراً لأوهام ، فإن هذه الأوهام ، لا تكون مستقلة بصورة مطلقة ، عن كل موضوعية . فلا فراغ بيننا وبين الحقيقة الواقعة ، إذ الإشارة إلى كائن ، هي جعله في مجموعة من الارتباطات ، أو بعبارة أصح ، في ارتباطات متبادلة ، توجد خارجة عنه ، ولكنها ، رغم ذلك تكون شعور « الأنا » — بذاته ، ووعي الـ « هو » بالنسبة للآخرين . كل كائن ذرة في الإعصار الكوني : إنه وثيق الصلة

(١) Daniel Lagache, Définition et aspects de la psychanalyse, in Bul. du groupe de psychologie, p. 11, mai 1950.

(٢) يعني ارتباطاً يستغله الرضيع لفائدته .

بالأشياء والأحياء ، فليس بجوهر (مونادة) منغلق على نفسه. إن كل موضوع يكون هو ذاته ، وفي الوقت نفسه يكون هو الوسط الذي يحيط به : فالنور يتغير لونه تبعاً للحواجز ، ويتصرف على أشكال متباينة ، تبعاً لمجراه . وهذا ما يحصل لـ « أنا » كذلك . إذ يخضع لما لـ « نحن » من كثافة وصفات خاصة ، هذا لـ « نحن » الذي يحيط بالآنا من كل جوانبه ، حيث يتراءى في مرآته ، ويعكس صورته . فكل كائن حي محدد ككل الأشياء في أفق معين ، أى في نطاق من الفضاء ، حيث مجموع أجزائه تتكاثف طبقاً لبنية خاصة تفرضها وحدة المجموع ، حتى إنه ، بدون هذه الوحدة ، لا يمكن حصول أى إدراك . فهناك إذن شبه حتمية لا تسير طبقاً للتوالى ، ولكن حسب المعية الزمنية (التآني) . إنها حتمية ، يفرضها المحيط . فلا يوجد ، في أى مكان ، كائن منفصل عما في العالم . فكما يؤكد أصحاب « علم الظاهرات » أن العالم « هنا » قبل كل تأمل أو تحليل ، باعتباره حضوراً ، لا سبيل إلى نكرانه : « إنها عملية اصطناعية ، تلك التي تحاول أن تجعل من العالم شيئاً صادراً عن سلسلة من التركيبات التي توصل ما بين الإحساسات ، ثم تربط الجوانب المختلفة للموضوع ، في حين أن كل ذلك نتائج للتحليل ، لا يمكن أن يتحقق قبله أبداً »^(١) .

يثبت علم تكوين الأجنة ، بصورة مضطردة ، أن هناك تضامناً متيناً بين نمو الفعاليات العقلية ، العاطفية ، والاجتماعية للكائن البشرى ، وبين الأوضاع الجغرافية ، أى الشروط الموضوعية للنمو العام لهذا الكائن ، ونمو أجهزته العضوية . فكلما ازداد اتصال الكون بالكائن البشرى ، زاد اندماج هذا الكائن ، في الكون ، بطريقة معقدة . إن (هيديجر) يجعل من فكرة « الكائن — في — العالم » ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية . ولكن هذه العبارة « الكائن — في — العالم » لها خاصية : إن لفظة « في » لا تقصد المعنى العادى لـ « في » ، وإن « العالم » في عبارة هيديجر ، لا يعنى « العالم » . إنها تدل ، كما يلاحظ السيد (أل كي) على « حقيقة وجودية ، فهي إيقاف لمعرفتنا ، أمام ما لا نستطيع أن ننفذ إليه أو نحوله ، أكثر مما هي كسب

لمعرفتنا»^(١) . وفي وسعنا أن نضيف إلى ما قاله السيد ألكي ، بأن شعور الأنا بذاته يتكون ، قبل كل شيء من الإدراك . وعلى ذلك ، فالكائن « الهديجى » يتحول إلى ذات « ملقاة » ، فى عالم يسحقها بثقله . لكن الطفل لا « يملك » كينونته البشرية مجاناً ، إنه يتوصل إلى وعى « أنا » بجهود يفرق بها ذا عن ذاك ، وكما يفرق بها « أنت » عن « هو » و « هؤلاء » . إذن فى وسعنا القول ، مع السيد ميشوت^(٢) بأن الإدراك شيء أكثر من الإحساس . إن علينا أن ندرس الإدراك بالنسبة للنشاط ، لأن الإدراك هو نفسه نشاط وتكيف ، فهو لا يقتصر على خصائص فضائية وحركة حسية ، إنه يشتمل على علاقات « وظيفية » ، تشكل نسيج مجال الإدراك . إننا نتعلم ماهية الأشياء ، بعدما نتعرف على ما تفعله هذه الأشياء : ففعل الأشياء هو أساس « كينونتها » . لذا كان علم النفس الصورى على حق ، عندما أبرز ما للأحداث الشاملة من دينامية مباشرة . فلا حقيقة للمدرك محض ، منعزل . ليس هناك إلا حضور — مع (أى حضور مشترك) يكتسب منه كل واحد مزيداً من الوضوح بالانتباه الذى يوجه إليه ، أثناء عملية الإدراك . هناك مجموعات ، هى فى الواقع أسس تنفصل عنها الأجزاء وتبرز تبعاً لضرورات تدعو هذا الجزء أو ذاك فى حين أن كل جزء من المجموع ، يفترض وجود الكل . ولذلك لا يسعنا ، خلافاً لما يزعمه المثاليون ، التوصل إلى معرفة الآخرين ، ابتداء من التجربة الذاتية . ذلك لأن المعرفة التجريبية للذات ، هى المعطى الدائم لمعرفة تجريبية للآخرين (والعكس بالعكس) . فإن كل تجربة للآخرين ، هى تجربة مباشرة للذات . إن حضور الآخرين يحدث فى « الأنا » ما يحدته المركز الجاذب (ملجأ ، أو قوة دفع أو إزعاج) . إنه حضور يعبر عن نفسه بأصداء داخلية وبنداءات موجهة إلى « الأنا » تدعوه إلى اليقظة والنشاط . أما العالم الذى يملؤه الأنا والنحن والآخرين ، بالقدر الذى تملؤه الأشياء ، فليس موضوعاً أملاك قانونه التأسيسى ، « إنه الوسط الطبيعى ، ومجال أفكارى كلها ، وكل مدركاتى الظاهرة (. . .) إن الإنسان فى العالم ، لا يعرف نفسه إلا فى العالم »^(٣) . لا يدرك شيء ما ، إلا وسط أشياء أخرى ، فهو

(١) F. Alquié, Revue internationale, No. 3, Mars 1945.

(٢) Albert Michotte, Perception de La Causalité, Louvain.

(٣) Merleau-Ponty, Phénoménologie, p. V.

دائماً جزء من مجال^(١) .

ليس الوعي منغلقاً على نفسه . لقد قيل ، بحق ، إن « الأنا » هو أبعد شيء عن الأنا . ف (فرويد) يرى ، أن الآخرين موجودون في أعماقنا ، دون أن نشعر بهذا الوجود المرتبط بحياتنا الجنسية . وحينما أنفذ إلى أعماق ما أسميه « ذاتي » « فدائماً أقع على إدراك ما »^(٢) كما يقول دافيد هيوم ، . إن كل فكرة تنتشي باكتفائها بذاتها ، وتستمتع بالوحدة ، تقضي على نفسها بالتفتت . « والعقل ، كما يؤكد موني ، لا يتعرف ، ولا يمارس وظيفته في العزلة ، شأنه شأن كل نشاط شخصي آخر . فإذا انطوى على نفسه ، إلى أبعد حد ، لا يلبث حتى يتجه هاذياً في عالم منغلق ، عالم التفكير الاجتراري »^(٣) .

(١) إن مفهوم المجال هام جداً ، ولا سيما في السيكلوجيا الصورية (انظر ، مثلاً ، دراسات Koffka)

(٢) D. Hume. Traité de la nature humaine, p. 330 (trad. Renouvier, Paris 1878).

(٣) Mounier, Traité du caractère, p. 676

٤ - من الشعور إلى الشعور - ب .

سنحلل ثلاثة وجوه للشعور ، كلها متساوية من حيث الواقعية والأهمية :
الشعور الغافى عند الطفل ، كما سبق أن رأينا ذلك ، ثم الشعور كعرفة ، والشعور
بالذات .

أما سببية الوعي ، فهي تنازعية ، والمشاقات تولد مع الحاجات الضرورية في
المرحلة التي يكون فيها الوعي مستيقظاً ، أى ، إذا صار عارفاً . والحاجات ، بدورها ،
تنمو وتتطور امتداداً وعمقاً ، بالقدر الذى تتقوى فيه وسائل إشباعها ، تبعاً لقانون
الموافقة الانتقائية . وبمجرد ما يحصل انتقاء تتدخل رغباتنا ، لأن كل ميل ليس
میلًا صرفاً ، بل إنه ، فى الحقيقة ، ميل ، وفى الوقت نفسه ، ميل - نحو -
الذات . إنه جوهر الحركة التى يقوم بها الشعور - بالذات . يرضع الطفل ،
بادئ الأمر ، بدافع الخضوع للغريزة ، وبتأثير التكرار يتعود تدريجاً ، على أمه
وعلى الثدي ، ويتعرف عليهما . ومع مرور الأيام ، فإنه يبدأ ، فى تعبيره عن حاجته
إلى الطعام ، يميز موضوع رغبته من الأنا - الراغب ، كما يفهم الدور الذى تقوم
به الأم . هنا يظهر له التناقض الذى يتوصل به إلى الشعور - بالذات^(١) . إن
موضوع الرغبة ، هو فى الوقت نفسه ، الـ « أنا » (إنى رغبة) « ولا - أنا » . فالرغبة
هى الجزء الأعمق فى الأنا ، ولكنها لا تظهر لى إلا خارج الأنا ، إنها حياتى ، وإنها
شئ آخر أجنبي عني : يبلغ الطفل مرحلة الوعي الذاتى ، بواسطة ما يجده من
مقاومة فى العالم الذى يحيط به .

إنى جائع . فبوعى لهذه الحاجة ، وبالرغبة فى إشباعها ، أبدأ باتخاذ سلوك
« لى » كشخص يبحث عن تغذية . إننى أكتشف عن نفسى ، لنفسى ، بطريق
ما أقوم به من نشاط . فالرغبة فى التغذية ، هى رغبة « لى » ، ولكى أدرك العلاقة
القائمة بين الرغبة وبينى كراغب ، أستعمل ضمير المتكلم . ومهما اشتد

Gf. Hegel, La phénoménologie .. p. 146-147, t. I (١)

الجوع ، فإنه لا يستولى على مجموع الأنا ، أبداً . إنه يوقظ الرغبة التي تطالب بالإشباع ، أى تطالب بفعالية الأنا . وهكذا يخلق الجوع رابطة بين الموضوع (اللا - أنا) والأنا الراغب^(١) . إن الشعور بالذات ، شعور وجود بشري حقاً . ونشيط حقاً . فهو أساس روابط الأنا بالعالم الخارجى ، هذا العالم الذى تحركه دينامية ملازمة لمبدأ التناقض ، وهو مبدأ أغنى من مبدأ التطابق .

* * *

إن قانون الانتقاء يبدأ ممارسة دوره ، بين الرغبات ابتداء من هذه المرحلة الثالثة ، مرحلة الشعور بالذات . والانتقاء نفسه يتعلق ، مباشرة ، بقدرتنا على التكيف فى العالم ، كما يتعلق بما لأفعالنا من تأثير فى شروط حياتنا ، وشروط العالم المحيط بنا . وإذن فإن الشعور بالذات يفترض وجوداً سابقاً للوعى كعرفة (والعكس بالعكس) . إنه ينتهى فى دينامية تجتاز سلسلة متدرجة ، ابتداء من قاعدة الإجراءات الآلية ، حتى الميول المختلفة .

وقبل أن تصبح الميول علاقات بين الذات والموضوع ، تظهر كعلاقات بين أشخاص . فالصرخة هى أول ردود أفعال الطفل . وهو يكف ، غالباً ، عن الصراخ عند رؤية الأم أو الموضع ، ثم يعود إلى الصراخ عندما تبتعد . يمكننا إذن ، أن نعتبر هذا كظاهرة للحاجة المجتمعية .

وتبدو هذه الحاجة فى أشكال تتباين مع التطور الفردى ونشوته . يظن فرويد^(٢) أن آثار الغريزة التجمعية ، لا توجد عند الكهول فحسب ، بل عند الرضيع أيضاً . إنه يرى أن الخوف الذى يخامر الطفل ، حين يكون وحده ، يتصل فى جذوره بهذه الغريزة . أما فرويد فيرى غير ذلك ، إذ يعتقد أن أصل خوف الطفل ، هو ميل غير مشبع ، إلى الأم ، ثم بعد ذلك إلى أشخاص آخرين . والطفل لا يدرك سبب هذا الميل وطبيعته . فجعل الطفل برغباته ، هو ما يجعله يحولها إلى قلق^(٣) . وإذا كان

(١) «لايستطيع أن يحب الرجل فى الموضوعات التى يحبها ، إلا ذاته . . . » ، « إن مصلحتنا الخاصة (...) هى التى تجعلنا نحب أو نكره الأشياء » دولباخ . D'Holbach, Système social, pp. 80,

112, I, Paris, 1822.

W. Trotter, Instincts of herd in peace and war, Londres, 1916. (٢)

S. Freud, Introduction à la psychanalyse. (٣)

فرويد لا يقبل رأى تروتر ، فإن التفسير الذى يقترحه ، يؤكد بدوره ، بأن للطفل ميلاً طبيعياً وأساسياً إلى حضور الآخرين . ولئن تمسكنا بالرأى القائل إن غياب الآخرين هو الذى يثير الخوف : عند الطفل ، ويوقظ غريزته التجمعية (نظرية تروتر) ، أو أكدنا أن الخوف لا يهدأ ، ويزول بظهور فرد ما من « القطيع » . بل على العكس من ذلك ، فإن رؤية شخص أجنبي هى التى تثيره^(١) ، إن تمسكنا بهذا ، بقيت النتيجة ، فيما يتعلق بموضوعنا ، هى نفسها . إن حضور الشخص الآخر (الأم أو غيرها) ، هو مصدر كل سرور ومخاوف وقلق عند الطفل .

* * *

يجب علينا أن نتساءل لماذا يعجز الكائن البشرى عن الاحتفاظ بأية ذكرى عن خروجه الأول (إلى هذا العالم ، عالم العلاقات) رغم ما لهذا الخروج من فضل على الأنا ، فى كل شيء ، وحتى فى توجيه عفويته النوعية .

يشتمل كل وعى ، بادئ الأمر ، على تكرار ، على ذاكرة . بما أنه لا ماضى للرضيع ، لا يمكن أن تكون له ذاكرة ، فلا نستطيع إذن أن نتحدث عن الوعى بالنسبة إليه^(٢) . فهو وإن كان يحيا ، فلهذاته ما زالت مبعثرة وتعوقة عن أن يلتزم بأى مشروع أو نزوع : إنه لم يصل بعد إلى درجة إدراك المشاريع . وهل من معنى للمستقبل عند الطفل ما دام يحيا فى الحاضر ، دون أن يتجاوز اللحظة الحالية ؟ بما أنه لا يعى بعد تاريخه ، فماضيه غير موجود ، كما أن ماضى الآخرين معلوم بالنسبة إليه لأنه يجهله . وبمجرد ما تتدخل الذاكرة ، يصبح الطفل كائناً يتشخصن ، لأن نمو الشخصية مرتبط بالذكريات . الحيوان الأسفل لا يستفيد ، إلا قليلاً ، من التجارب ، حتى المتكررة منها ، أما الكائن البشرى ، فهو ، على العكس من ذلك ، يتعلم من التجربة الواحدة .

إذا كان الكائن البشرى لا يحتفظ بذكريات طفولته الأولى ، فليس ذلك على

(١) S. Freud, Psychologie collective..., p. 78-79.

(٢) يرى Janet أن الطفل لا يبدأ فى إثبات ذكرياته إلا حول السنة الثالثة .

التأكيد ، لأنه كان محروماً من كل شعور ، أو لأن شعوره كان سلبياً محضاً ، بل لأن شعوره في هذا الطور ، من حياته ، كان شعوراً « لازماً » نغى مجرد شعور ، لا شعوراً — كمعرفة أى ، ليس شعوراً — بكذا (الشعور — « المتعدى » الذى هو الوعى) . فإذا افترضنا عدم وجود شعور عند الرضيع وجب علينا تفسير الشعور الذى يظهر عند الطفل من بعد ذلك ، وتحديد تاريخ هذا الظهور ، وإلا كان في تاريخ كل طفل ، حدث خارق للعادة ، هو هذا الظهور الأول .
أما إذا افترضنا وجود شعور عند الطفل ، ولكن على شكل سلبى ، فينتج عن ذلك معضلات ليست أقل خطراً :

متى يصبح الشعور الذى نزع أنه سلبى وعياً فاعلاً نشيطاً ؟
وكيف يحدث هذا الانتقال ؟
هل ترافقه أزومات ؟

ومن ذا الذى يحدد وقت الانتقال من السلبية إلى الإيجابية النشطة ؟
وهل يعود أحياناً ، الشعور الذى أصبح إيجابياً نشيطاً إلى حالته السلبية الأولى ؟

إن البعض من أنصار فرويد يرفضون فكرة الانقطاع ويتحدثون عن ذكريات سابقة للزيادة . ولكن هذه النظرية لا تعطى حلاً للمعضلة التى طرحناها . فلماذا تبقى هذه الذكريات لا شعورية ؟

* * *

إن امتزاج الماضى بالحاضر لا يتم إلا إذا كان هذا الماضى مركزاً في الشعور — بالذات ، هذا الشعور الذى يجعل من الإدراكات والإحساسات وحدة ، كلية ، شخصية . وما دام الطفل عاجزاً عن القيام بأى جهد تذكري واتخاذ موقف من الأشياء التى يعيش بينها ، فهو لا يستطيع أن يعي الأوضاع المختلفة ، وأن يتعرف على مواطن اختلافاتها ، إن شعوره يبقى مبثراً ما لم يوجد .

إن ازدياد الكائن البشرى لغز أكثر غموضاً من موته ، فرفع القناع ، أو « رفع الغطاء » (حسب تعبير هيليجر) هو الذى يكون هذا اللغز . للإنسان تاريخ مزدوج ، قبل أن يصبح واعياً : باعتباره جزءاً من المجموع البشرى ، وباعتباره

فرداً . التاريخ هو حفظ الماضي ، إنه استرسال : إنه ذاكرة . وأما الانقطاع فهو ما قبل التاريخ . فبما أن حاسة الاسترسال لا تنمو ، عند الطفل ، إلا في فترة متأخرة ، فهو لا يحتفظ بأية ذكرى من تاريخ ما قبل وجوده . يمكننا أن نضع نتائج ، ما وصلنا إليه ، في معادلة :

إن دور الذاكرة . بالنسبة لتاريخ حياتنا ، يماثل دور النسيان ، لما قبل تاريخنا .
أو :

انقطاع = نسيان = لا - تشخصن .

أو :

استرسال = ذاكرة = تشخصن ..

* * *

يقول جبريل مارسيل : نحن ماضينا ، لأن الذاكرة ليست تواصلاً بين الآن والواقعي وبين الآن الماضي ، إذ أن الماضي ، الذي حيناه ، يحيا فينا ، وهو شرط لكل وعي . إنه لا يسعني إلا أن أشعر به ، إنه تاريخي أصبح شعوراً^(١) . وبفضل الذاكرة أيضاً ، يصبح الإدراك وعياً ، كما يقول برجسون^(٢) . فالذاكرة تعتمد على ذكريات الأوضاع المماثلة ، فهي في الوقت نفسه ملكة الماضي والمستقبل : الذكرى تستدعي وترفض ، إنها تخط فعاليات سابقة لوقوعها . وهكذا ، فإن الذاكرة كلها تصبو نحو المستقبل . فبعملية الاختيار ، التي هي ذاكرة ، أي إدراك واع ، نتنبأ ونتذكر^(٣) . والإدراك اللاشعوري غير شخصي ، لأنه يتعارض مع الذاكرة^(٤) . يرى موثير Mauther أن الشخصية «ليست في الحقيقة شيئاً غير توهم الذات ، وأن الشعور بالآنا ، أو الوعي ، ليس شيئاً غير الذاكرة فحسب»^(٥) . والواقع أنه لا يمكن أن يكون لنا شعور حالي ، إن لم نتوفر على ذكرى لشعور قد حدث قبله . ولكن ، إذا كان كل شعور يردنا إلى المشاعر السابقة (المتميز

(١) Cf. Gabriel Marcel, Journal .. pp. 187, 189, 243, 268.

(٢) Bergson, Energie spirituelle, p. 10.

(٣) Matière et mémoire, p. 18-19.

(٤) Bergson, Matière .. p. 63.

(٥) نقلاً عن Blondel في كتابه La personnalité - p. 118

بعضها عن بعض بالتغيرات الخاصة التي تعترى روابط الذات بالموضوعات (فلا بد ، لتقهقر ذكرياتنا في الماضي أن يتوقف عن الرجوع إلى الوراء في نقطة معينة من تاريخنا : نحن لا نتذكر غير الأحداث التي وعيناها . الذاكرة لا تنفصل عن الوعي ، ولولا هذه المصاحبة بينهما ، لانغلق الوعي على نفسه في اللحظة الحالية ، ولما بقي للذاكرة أى دور . إن اتصال حاضر الطفل بما قبل تاريخه ، يعاصر بداية وعيه واستقلال شخصيته . إذ أن نمو الشخصية مرتبط ، ارتباطاً متيناً ، بالذكريات التي تشركها الذاكرة مع الإحساسات الحاضرة حول وحدة قائمة (الشعور بالذات) . فبفضل الذاكرة تُغنى الوضع الحالى بإثارة الماضي : إنها ترفعنا من الشعور — بالذات إلى معرفة الذات . وعملية التذكر هي عملية رجوع إلى الوراء : فأنا ، في هذه اللحظة ، كل ما كنت في الماضي .

فإذا كان الطفل الصغير ، مثلاً ، لا يتذوق الموسيقى ، فذلك لأن الأمر يتعلق بفن يملأ الشعور بالإحساسات السارة أو الحزينة ، والتي تتمتع بمجموع الشخصية ، وهو فن يقود ، بسحر خاص في مجال الذكريات ، فهو يبعث ، في جو من الحنان ، حالات نفسانية ، وذلك لأنه يدمج حركة الأهواء والانفعالات في الحركة التي تنميها وترعاها ، أو إلى العمل الذي يشفيها منها . والموسيقى تمارس قوة توصل الحاضر بمجموع حياة الفرد ، فتجمع وتقذف أبرز فترات عملية التشخصن ، في الانطلاق الذي يتخذ طريقه نحو المستقبل . فالحب لا يُحب أبداً ، والأمل لا يأمل شيئاً : إنهما يملآن الشعور ، والوعي وحده يحب ويأمل . إن الميل والفعاليات الفنية ، حركات تعمل في أعماق الوعي . إذن ، فالطفل لا يستطيع أن يحيا حالات عاطفية ، أو يتذوق الموسيقى ، دون أن يكيف من جديد كينونته : كل تجربة بشرية ، تثبت الوعي الذي هو مجال هذه التجربة . وبصورة عامة ، فالفعاليات الواعية ، من فن واقتصاد ، وعلم ، تختبر نفسها بمناسبة كل تجربة .

* * *

إن صح ، كما تقدم ، أن الذاكرة تلعب دوراً هاماً في انتقال الشعور ، من شعور محض إلى شعور — ، تغلبنا على الصعوبات التي لقيناها من قبل . وإذا كنا قد اكتفينا بتركيز التحليل على الذاكرة ، فلأن تأثير الذاكرة يتناول كل الممالك

الأخرى بصورة غير مباشرة . وعلى ضوء ما رأينا سابقاً ، نجد أنه لا ماضى للرضيع ، أى لاسلسلة من العلاقات فيما قطعه من حياته ، لأنه خالٍ من أية قدرة على التذكر . ومن هنا لا يكون شعوره قد بلغ بعد . مرحلة « الشعور كمعرفة » ، أو المعرفة بصفة عامة ، نعى الشعور — ب . ولذلك يجوز أن نقول ، إن شعوره فارغ ، أى بدون محتوى : فلا ترقب فيه ولا قدرة على الانتظام والترتيب في طاقاته الطبيعية . إن الشعور — ب ينمو بالقدر الذى ينمو به السلوك كإدراك ، والسلوك كذاكرة . . . ثم لا يظهر إلا في صيرورة مجموع أنواع هذا السلوك . إن الشعور دائماً شعور ب : بحقيقة مدركة ، بانفعال ، برغبة ، بذكرى . . . فاليقظة برهة متميزة في عملية التشخصن .

فإذا بعثت الماضى (الشعور — كذاكرة) فلأننى أريد أن أغنى الموقف الحاضر ، (الشعور — كإرادة ، كانتباه للحياة . .) والذكريات المثارة تساعدنا على الانتقال من الانتباه للحياة ، أى من الشعور — بالذات ، إلى معرفة — الذات . إن الوعى شعور — بواقع حاضر ، بيد أننا نستطيع أن نعى شيئاً غائباً : فالشعور بفقدان شيء ، يستلزم وجوداً حقيقياً لهذا الشيء ، أو إمكانية وجوده (حتى ولو كان ذلك بصورة مثالية) . فغياب شيء ، هو جزء من الأساس الضرورى لحضوره . ولكن في كلتا الحالتين نجد علاقة بين الكائن الذى أصبح واعياً ، وبين موضوع وعييه . وقد حلل سارتر هذه المعضلة ، في أبحاثه عن الخيلة والانفعال : فالصور التى نتخيلها ، هى توق إلى الحضور . فالشيء الغائب يتمص عناصر حاضرة ، وهذا التقمص يصدر عن الإدراك الحاضر . إن الصورة خالية فارغة . على أن اللا — كينونة «هى البنية الأساسية للحضور» كما بينه سارتر في كتابه «الكائن والعدم» . كل وعى ، هو وعى ذو موقف وذو علاقة ، إنه تفوق على الكائن . والكائن الواعى ليس كائناً مُعطى في «خامته» ، إنه كائن الذى تحقق تشخصه . فنشاط الوعى هو العمل الذى تتحقق به الصلة بين الوعى والموضوعات ، ويضع الروابط : فهو يضع ذاته . ويتكون .

* * *

هكذا تنمو الحياة الشخصية وتنتشر ، بين عدد وافر من أفراد واعين (أو بتعبير أصح : بين درجات مختلفة من الوعى ، باعتبارها حياة موجود بشرى حقاً ،

لا حياة مطلق كائن. وتبدأ فعالية الحياة الواعية من الشكل الأول الساذج للإحساسات وللصلات العرضية والمبعثرة مع الأفق المحيط (رغبات ، شعور بالجهد وبالمقاومة) حتى المرحلة التي يفتح فيها الشعور — بالذات ، تفتحاً كاملاً ، باعتباره كلية مستقلة (مقررات إرادية ، شعور بالمسؤولية ، فكرة الكرامة الشخصية) . إن « on » أى « الضمير الغائب للمجهول » يتشخص بصورة متدرجة ، ويتجه نحو حياة موضوعة تحت شارة الوحدة المستقلة والشخصية : إنه ولادة الأنا الذى ينبثق من صميم « نحن » ، و « ذا » ، و « ذاك » . إن هذا السير الصاعد من درجة وعي معينة إلى الدرجة التى تليها ، يفسر لنا أن كل « ذات » هى ، فى آن واحد « نحن » و « أنا » . فالوعى جهد مزدوج ، بفضله يتحقق الكائن البشرى ، ويبقى مطابقاً لذاته . إننا نحقق ذاتنا بتشخصنا ، ولا معنى للتشخص إلا فى عالم جماعى ، إنسانى . ولكى أبقى مطابقاً لذاتى ، يجب قبل كل شيء ، أن تكون لى إمكانية ماهية شخصية ، ووحدة تركيبية مستقلة ، أى إمكانية « أنا » .

والوعى يعمل فى اتجاهين :

أولاً ، إنه يتطور على وجوه جماعية ، تواردية (كل درجة تتعلق بالدرجات التى تسبقها ، وتبقى شديدة التضامن معها) .

ثانياً ، لا يكف ، فى تطوره ، عن وضع ارتباطات ، تتابع وتعمق دون انقطاع ، بين شخص جماعى وفردى ، « أنا — نحن » و « أنا — الذات » ، وذلك بفضل العمل المتبادل بينهما بصورة مباشرة وغير مباشرة ، وبفضل تضامنها التأسيسى . إن « الوعى — نحن » ، و « الوعى — أنا » فى حالة من الارتباط ، بحيث إن نمو أحدهما يشترط بالضرورة ، نمو الآخر^(١) . أن ال « أنا » لا يُعطى بشكل دافع قاطع ، على طريقة الحقائق الديكارتية ، البيئة الواضحة ، بل يتكون جدلياً ، فى جدلية معنية ، يلعب فيها الكوجيطو دوراً محدوداً ، لا أكثر . إنه ينفى ذاته كأنا ، ليتحقق كنحن ، وينفى ذاته كنحن ، ليعثر على ذاته مرة أخرى فى الأنا . لهذا نرفض الإفراط والتفريط : فكما نأبى أن تنحصر حياة ال « أنا » فى الذاتية المحض ، كذلك نأبى أن ينكر واقع الذاتية .

(١) نتساءل عما إذا كان الفرق بينهما من الوضوح بالقدر الكافى ، بحيث يتيح لنا التحدث عن التعارض ، أو حتى عن الارتباط .

٥ - من الشعور كمعرفة ، إلى الشعور بالذات

إن مشكلة روابط معرفة - الذات ، مع الشعور - بالذات ، مشكلة قديمة وما زالت موضع البحث عند المحدثين .

ينبه سقراط إلى الشعور - كمعرفة في قوله الشهيرة : « اعرف نفسك بنفسك » : يجب مشاهدة الذات بغتةً عند قيامها بوظيفتها كذات ، أى وهى تبذل مجهودها اليومي من أجل فهم طبيعتها والسيطرة عليها ، نغنى أن نراقب الذات في حياة النضال الذى تقوم به داخل الصراع النفساني بين القوات المتناقضة .

ويصبح لقولة سقراط مدلول جديد عند أوغيست كومت ، إذ يشتت وحدة الشعور - بالذات + معرفة - الذات ، وينصحنا أن لا نبحث عن الفكر إلا في تاريخ العلوم ، لأنه غير ممكن إدراكه مباشرة . فيجب على الفلسفة إذن ، في نظره ، لتكون وضعية حقاً ، أن ترفض السيكولوجيا رفضاً : وهكذا يقضى أوغيست كومت على الشعور بالذات ، بإنقاذ معرفة - الذات ، لأنه ليس للشعور ما يؤهله للمعرفة . وعلى عكس هذا فإن برجسون ، مثل سلفه مين دوبيران ، يبذل قصارى جهوده لإثبات وجود العالم الداخلى إثباتاً ، ولإنارته والدفاع عنه .

١ - الصعوبات التى يثيرها الكوجيطو

إننا نشاهد إلى جانب مشكلة وجود « الشعور بـ » (أو الشعور - كمعرفة) ووجود الشعور - بالذات (الذى هو مظهر أساسى للأول) ، مشكلاً ثانياً : هو قضية علاقتهما ، وتفاعلهما ، وصراعهما . ويتلخص في : « أنا موجود » (Sum) « وما أنا ؟ Que Suis-je » .

إن علم الظاهرات (الفينومينولوجيا) يعمل على أن يكون علماً للنضال الذى تقوم به الإنسانية لتفهم نفسها ولتنسجم مع نفسها ومع الطبيعة ، في حين أن التفكير الكرتيزياني يبنى على عكس ذلك في مستوى الـ « أنا » الفردى المنعزل : « أفكر أنى أفكر » .

فهنا مدلولان لـ « أفكر » كل منهما يخالف الآخر . ثم : ما هي كينونة هذا الـ « أنا » الذى يفكر ؟ إنها كينونة كائن يفكر ، كائن وحيد ، (ساعة تفكيره) لا يهتم بالآخرين ولا بالعالم . فمن العبث إذًا أن نحاول تأويل هذا الكوجيطو ككوجيطو شامل . إن الـ « أنا » الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الـ « أنا » الذى يفكر ، وهو ، فى هذه الحالة ، ديكارت ، وديكارت وحده (لأنه هو الذى يقول : « أفكر ، إذن أنا موجود ») .

ثم إن هذا الـ « أنا — ديكارت » لا يوجد إلا حين يفكر . فهل يبقى موجوداً بعد انتهاء عملية التفكير ؟ إن الكوجيطو يحتوى ضمناً على وجود صحيح فى زمان ، وجود حتى لفكرة فى التفكير ، وهذا التفكير لا يصلح إلا عن ذات منفردة ، لا تخول ، مطلقاً ، إمكانية معرفة كائنين آخرين .

ولقد لاحظ (عمانوئيل كنت) أن شيئاً واحداً لا يعتريه الشك ، فى هذه المرحلة من التفكير الكارترىانى ، وهو قول ديكارت : « أنا موجود » . بيد أن الكوجيطو لا يُعتبر نهاية البحث ، بل بداية السير فى البحث . فإذا كان هناك شك فى وجود العالم المادى ، فإنه شك مؤقت . حقاً ، إن ديكارت يذهب من الفكرة ليصل إلى الفكرة ، ولكن ضمير المتكلم فى « أفكر » يكشف مباشرة عن الـ « أنا » أى عن ذات ديكارت كـ « أنا » يقوم بعملية التفكير . إن هذا الـ « أنا » جوهر يتدمج فى العالم ، ثم إن ديكارت لا يصل إلى إثبات وجود العالم إلا بعد أن يمر بمنعطف خاص ، وهو إثبات حقيقة الله . وهذا المنعطف لا يفهم إلا فى نظام يؤمن بحتمية وجود الله . وتمتاز الطريقة التى اتبعها ديكارت بأنها قبلت نظام تفكير أصحاب اللاهوت ، دون أن تجعله علمانياً . فعلماء الكلام فى الإسلام ، مثلاً ، يبدعون بحوثهم ، باعتباريات ملموسة ، إذ يعتمدون ، أول ما يعتمدون ، على أن وجود مخلوقات دليل على قدرة الخالق ، ومن هنا ينتقلون إلى إثبات وجود الخالق . أما ديكارت ، فلا يعرف هل العالم موجود ، فالحقضية بالنسبة إليه ، هى إثبات وجود العالم ، لا أن يُعطى وجوده . كبرهان على الوجود بصفة عامة . نقطة البداية عند ديكارت إذن هى الشعور — بالذات . إنه يرفض كذلك ، قبول المبدأ الذى يُلزم بالوقوف ، عند حد ، فى سلسلة الأسباب ، أى الاعتراف بالسبب الأول ، أو مصدر الأسباب (نغنى أنه

لا يرى في قاعدة « الدور والتسلسل » حجة مقنعة) : إن ديكارت ، على العكس من الطريقة التي يتبعها أصحاب اللاهوت والمتكلمون المسلمون ، يذهب إلى ملاقات الله ، ابتداءً من التفكير ، في الوقت والحين الذي يقوم فيه الـ « أنا » بعملية التفكير دون تدخل أى شيء خارجي يأتي من الإدراك أو الذاكرة .
لكن الكوجيطو الكارتيزياني يثير بعض الصعوبات .

كيف يمكن لكائن أن يعرف عالماً هو خارج عنه ؟
إن التفكير في التفكير ، الذي ينشأ عن الكوجيطو ، ليس إلا حدثاً في الطبيعة ، ولهذا لا يجوز لنا أن نعتقد بقدرتنا على الوصول إلى حقيقة نهائية .
« أفكر ، إذن أنا موجود » .

وما أنا ؟

يجيب ديكارت : « إنني كائن مفكر » .

لكن ماذا كنت قبل أن أفكر ؟

وماذا أصبح حينما أنتهى من التفكير ؟

إن الوجود يسبق التفكير : فلا فكر بدون كائن . فالكوجيطو مرحلة حاسمة في عملية تبدأ بالشك (le dubito) أى شك الفيلسوف الذي يقرر بداية تفكيره بالشك : فعوضاً من تفكير على النحو الآتي : « أفكر ، إذن كنت قبل أن أفكر » أو : « أنا موجود ، إذن أقدر أن أفكر » ، إن الكوجيطو الكارتيزياني يعتبر الكائن كنتيجة ، كالنتيجة الأولى لعملية التفكير . أفكر أنى كائن يفكر ، ولكن هذا الكائن لا يعرف أى شيء آخر عني (كينونتي تنحصر إذن ، في المعادلة الآتية : أنا = عملية تفكير) .

إننى منفرد محايد بالنسبة لكل ما هو في ذاتي لا يدخل في الجزء المفكر مني ، ومحايد كذلك بالنسبة للعالم والآخرين الذين هم أيضاً ذوات مفكرة. فهذا وضع خاص للتفكير ، ولتفكيرى وضع خاص للكينونة ، ولكينونتي . « . . . عرفت أنني جوهر ، كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر ، ولا تحتاج في وجوده إلى أى مكان ، ولا تتعلق بأى شيء مادي . . » (ديكارت ، حديث المنهج ، القسم الرابع) .

* * *

إن الـ « أنا » يتراءى في الغير ، لكن الغير موجود — لذاته ، فهو لهذا « أنا »

وآخر ، فى نفس الوقت كذلك الـ « أنا » (أنا المتكلم) موجود — لذاته ، بصفته ذاتاً ، وأنا — آخر (alter - ego) بصفته ذاتاً للآخرين . إن الـ « أنا » يظهر دائماً كمشهد يمر لـ وأمام الآخرين ، وكمـشاهد للآخرين ، وهم يبدوون له كـمـشاهد . فالتفكير ، كما فى الكوجيطو الكارتيزياني والديمومة البرجسونية ، لا يُبرزان إلا « أنا » منعزلاً ، لا مواقف له يتجسم فيها . إني أشعر بذاتي فى « أنا أفكر » أو فى « أنا أدوم » ، لكن كذات « تفكر » و « تلوم » ، لا أكثر ، إني إذن لا أحصل ، فى كلتا الحالتين ، على الـ « أنا » — الكل ، لأن الكوجيطو والديمومة لا يحتويان مطلقاً ، على الـ أنا — لـ الآخرين . وما أجده فى تفكير الكوجيطو ، أو الديمومة ، إنما هو أنا — لذاته ، ولا شئ من أنا — لـ الآخرين ، ما دام وعى الـ « أنا » (أنا المتكلم = je) لا يتعدى ذاته المحض .

فبفضل نظرية الوسط المجاور ، يمكن أن يُفهم الـ « أنا » ككل منغمر فى تداخل — الذوات (Intersubjectivité) بصفته نواة دائماً لفكر يفكر فى العالم ، وفى الآخرين ، وفى ذاته ، وفى الروابط التى بين الـ أنا — نحن — آخرين — فى — عالم .

أمكننا أن نتكلم عن ضلع ، مثلاً ، دون أن نحدد انتسابه إلى مثلث ، أو مربع ، أو مستطيل ؟ ما هو ضلع المربع ؟ خط ، جزء من خط مستقيم . إنه هذا ، ولكنه شئ آخر أيضاً . فلو اكتفينما بما تقدم لتغافلنا عن العنصر الأساسى فى تعريف ضلع المربع . هذا العنصر الذى ينقصنا ، هو : الميزة الوظيفية التى يقوم بها الضلع فى مجموعة العلاقات التى تربطه بالأضلاع الأخرى ، فيتكون عنها المربع . فلا ضلع بدون تعدد الأضلاع . فكلما انعزل « الضلع » ، كظاهرة — فى — ذاتها ، أضاع « ضلعيته » (أى ما يخوله طبيعة الأضلاع الهندسية) . فالخط لا يأخذ معنى الضلع إلا فى نطاق شكل هندسى . فروابطه بالرؤوس والزوايا ، أى بالأضلاع الأخرى للمربع ، هى التى تنقله من خط عادى إلى ضلع (اصطلاحاً) . إن المعانى ، بالنسبة للعناصر الخاصة ، ملتصقة كل الالتصاق ، ضمناً بما للمجموع من معانى .

بناء على هذا ، قال « أنا » فى الكوجيطو ، كالـ « أنا فى الديمومة الصرف ، جزئى . إن (عمانوئيل كنت) يجعل من الـ Je transcendental أنا ينطبق على ، كما ينطبق على غيرى : فالتحليل يقع خارجاً عني ، ولا يهتم إلا بالشروط العامة

التي تجعل من الممكن وجود عالم لذات ما . وبما أن هذا التحليل لا يحاول تعريف
 « أنا » أولاً بأنه هو أنا — ذاتي ، وثانياً بأنه هو الآخرون ، فشكلة الغيرية^(١)
 تبقى إذن كما هي : تُبعد دون أن تحل ، بل دون أن توضع كمشكل . ثم إن
 (كنت) لا يدرس كذلك شروط إمكانية وجود ارتباط الـ « موضوع — ذات »
 (l'Objet - sujet) وتداخل — الذات . نغنى تعدد الذات .

لقد تعرض هيجل لهذه المشاكل . فالحياة عنده تختلط مع الشعور — بالذات ،
 وهذا الشعور ليس شيئاً بدون الحياة ، والحياة هي ما يضفي عليه الشعور بالذات
 ضياءً ، أي يعطيه معنى^(٢) .

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه يموت ، ويصل لهذه المعرفة عن
 طريق الشعور — بالذات . فالحياة تجهل نفسها ، إنها تتعدى دائماً ما هو حي لتصل
 إلى الشعور — بالذات ، عن طريق التأمل في ذاتها : « إن الحياة شرط وجود
 للشعور — بالذات ، والوسط اللازم لنموه . فرغبة الشعور — بالذات هي إذن أن
 يوجد شيء حي . . . إن الشعور — بالذات هو حقيقة الحياة »^(٣) .

يمكننا أن نذهب من فرد منعزل فنجد فيه الحياة — الكل . إذن : يوجد فرد
 واعٍ يستطيع أن يقول : « أنا » .
 فلنتقل الآن إلى المشكل الثاني .

إن هيجل يجيب على السؤال « ما أنا ؟ » كما يلي :
 « إني كائن يفكر ، ويحمل معرفة محض . هذه المعرفة (حين أفكر) تجسم
 الـ « أنا » ، أي « أنا — هيجل » .
 فما هو إذن هيجل هذا ؟

إنه أولاً كائن من لحم ودم ، يعرف أنه كائن ، وأنه كائن في وسط أشياء .
 فالشعور يبدو كعلاقة مع الآخرين ، مع الموضوع ، مع العالم ، مع الطبيعة .
 ثم إن معرفتي للآخرين ، هي معرفة لذاتي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ،

(١) نستعمل هذه الكلمة في مقابل Altérité ونحتفظ بـ « إيثار » للدلالة على Altruisme

(٢) Hegel, Logique, T. II, p. 469

(٣) J. Hyppolite, in trad. de la Phénoménologie de l'Esprit, page 148, T. I,

فكل معرفة لذاتي ، هي معرفتي للآخرين وللعالم : ففي كل الموضوعات التي يتناولها شعورنا ، يكتشف هذا الشعور نفسه . إن الأشياء طريق لمعرفتنا بأنفسنا .

لقد التجأ ديكارت لإثبات وجود العالم ، إلى الاعتماد على فكرتي حقيقة الله ، وعلى التناقض بين « اليقين » و « الشك » : إن وجود أحد الطرفين ينفي وجود الآخر . أما هيجل فيثبت وجود العالم ، دون الالتجاء إلى هاتين الوسايطين ، فهو يبدأ من الشعور المشترك ، ولهذا « لا يمكنه أن يضع ، كمبدأ أساسي ، الشك الشامل (كما عند ديكارت) الذي هو من خصائص التأمل الفلسفي . ولهذا نرى هيجل يعارض كل شك مطلق شامل ، بالتطور الحسي للشعور الذي يتعلم ، تدريجاً ، أن يشك فيما كان يعتقد حَقاً »^(١) .

إن هيجل يعرف أن لتكوين كل الأشياء المحيطة به تاريخاً : فهي جميعاً نتائج للعمل البشري . كما يعرف أن هذا العمل يقع في عالم إنساني ، وسط طبيعة ليس هو نفسه إلا جزءاً منها .

هذا جواب هيجل على السؤال : « ما أنا ؟ » .

فعلم الظاهرات يدرس مشكلة تداخل - الذوات ، أو بصيغة أخرى ، تعدد الذوات الواعية لذاتها : تقرر بوجود العالم ، كما تقرر بوجود « أنا المفكر » . فهذا العلم يفتح المجال لتأمل نفسياني ، حيث يلفت النظر إلى أن شعور الـ « أنا » كذات يحتوى ، ضمناً ، على وجود الآخرين . إذن ، هناك كل ، تتحد مختلف مقوماته فيما بينها ، عن طريق الوساطة ، أي عن علاقة معنوية .

وهناك تجديد آخر عند هيجل ، بالنسبة للمذهب الكارتيزياني ، هو أن الفكر الإنساني لا يشعر بذاتيته إلا عن طريق معرفة العالم ، إذ الفكر لا يخلق في الفراغ . فكل فكرة هي معرفة ، وماهيتها لا تسبح في ذاتية محض ، ولكنها تتجسم في النشاط الذي يجعل الـ « أنا » قريباً من نفسه ، قريباً من الأشياء . ولهذا يهتم علم الظاهرات بالوصف ، أكثر مما يهتم بالبناء . فالفيلسوف ينسحب أمام التجربة التي يريد التعرف عليها . يبدأ من الشعور الساذج ، ويتبع خطواته في طريق نموه

J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, (١)

التاريخي ، هذا النمو الذي يغير الشعور ، كما يغير ، في نفس الوقت ، موضوع الشعور . هكذا يشاهد الفيلسوف الشعور ، كما يبدو مباشرة ، مما يخوله الانتقال من اليقين الحسي إلى المعرفة المحض . أليس علم الظاهرات (عند هيجل) إلا معرفة الحقيقة المطلقة ؟

هكذا يجيب هيجل على السؤال « ما أنا ؟ »

* * *

لكن رغم ما وصل إليه من حلول ، بالنسبة لبعض المشاكل التي أثارها الكوجيطو الكارتيزياني ، فإنه هو الآخر يثير مشكلة من الأهمية بمكان .

إن المعرفة المحض لا يمكنها أبداً ، أن تتجسم في كل الذوات ، ولكن في « أنا » للفيلسوف المهيأ لحملها (وهذا الفيلسوف لا يمكن أن يكون غير هيجل نفسه لأن هيجل كان يظن أنه هو الفيلسوف الوحيد المؤهل لفهم هذه المعرفة المطلقة) . لهذا نجدنا^(١) أمام شبه نبي (انزاحت له الحجب وانكشفت له الأسرار العظمى) أكثر مما نجدنا بمحضر « أنا » يحيا مع الذوات الأخرى ، في داخل « نحن » . ففي المعرفة المحض يأتلف الفكر النهائي بالفكر اللانهائي وهذا التآلف يعبر في آن واحد ، عن المعرفة التي يتوصل إليها المطلق (l'Absolu) عن نفسه ، وعن معرفة الفكر النهائي الذي يرتفع حتى الشعور بالذات الشامل ، فهذه الملاقاة (داخل أنا = أنا ، بين الفكر اللانهائي ، اللازمي ، وبين الإنسانية الزمنية) تحدث مشكلة : أتتحقق هذه العلاقات بنشاط أم بمعرفة ؟

يجيب هيجل بأن الائتلاف نشاط ومعرفة ، في آن واحد . إنها مشكلة ارتباط علم الظاهرات بالمنطق ، ويعبر عنها السيد هيبوليت بما يلي :

« كيف يمكن لمعرفة ، هي في ذاتها لا زمنية ، بل معرفة محض ، أن تستلزم شروطاً زمنية في وجود وصيرورة الإنسانية ؟ »^(٢) ثم يستنتج السيد هيبوليت أن حل مختلف هذه المشاكل يبقى غامضاً في الفلسفة الهيجلية . وبمقتضى هذه المشاكل ، كان لزماً على العملية التأليفية التي قام بها هيجل ، أن تميل إلى التشتيت عند أتباعه .

(١) اخترنا (نجدنا) عوضاً عن « نجد أنفسنا » اتقاء لاستعمال نفس التي لها مدلول خاص في الفلسفة
فضطر كثيراً إلى استعمالها .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٥٧٥ .

يظهر لنا ، أن مشكلاً ذا علاقة بالمشكل السابق يبرز من اجتماع النهائي بالانتهائي : هل العملية التأليفية ، عند هيجل ، تعطي الأسبقية للمعرفة أم للنشاط ؟ يغلب على ظننا أن هيجل يميل إلى تفضيل الناحية النظرية على الناحية العملية^(١) . وهذا ما يبعده عن الفلسفة الثورية ، التي تعمل على تغيير العالم ومصير الإنسان ، كما هو الشأن في فلسفة ديكرت الذي يريد أن يجعل منا « أرباب الطبيعة والمتصرفين فيها . . . »

إن المعرفة المحض (كائتلاف بين الوضع الزمني وبين حقيقة في ذاتها لا زمنية) تفضل النظريات على النشاط ، فتخلق مشكلاً داخل الواقعية الهيجلية .

هكذا يجيب هيجل على السؤال « ما أنا ؟ » وهي كيفية أقل نقصاناً بكثير بالنسبة للمفكرين الذين سبقوه . لكن ، إذا كان هيجل اكتشف فكرة العمل (le travail) وأدخلها في مذهبه كوساطة أساسية لوعي — الذات ، وكفعل ينجب به الإنسان نفسه ، فإنه كما لاحظته كارل ماركس ، لم يفهم هذا العمل إلا فكرياً ، بكيفية مجردة ولم يقض على الحرمان إلا نظرياً . فبالرغم مما بذله من مجهود نحو الواقعية ، فإن في جواب هيجل عيباً ، ذلك أنه يعزل الواقع الحسى عن طبيعته الخاصة بإبعاد الخاص والحادث ، ليوجد هذا الواقع بالفكر حتى يصبح الكائن البشرى محدوداً في نطاق فكرى لا أكثر .

ورغم هذا النقصان ، فإن فضل الهيجلية على الفلسفة مهم ، فمع هيجل ، عرف التفكير الفلسفى عهداً جديداً : يعد المذهب الهيجلى ، من جهة ، توفيقاً بين النظرية الساكنة (statique) والنظرية الدينامية في الكائن البشرى ، وفي العالم ، وفي الشعور — كمعرفة الذى يربط بين هذا الكائن وهذا العالم ، كما يعد مذهب هيجل ، من جهة أخرى « مصدر كل المنجزات العظمى في الفلسفة منذ قرن »^(٣) .

* * *

فلنتظر الآن ، إلى ما يقترحه الفلاسفة الذين أتوا بعد هيجل لحل مشكلة الشعور — كمعرفة ، وإلى أى حد يمكن اعتبار هذه الحلول مرضية .

Cf : La phénoménologie, p. 312, T. II. (١)

M. Merleau-Ponty, 'Sens et non sens, p. 125 (٢)

لقد شعر هيجل شعوراً حاداً بما بين الموضوع والذات من اتصال وثيق . يرى أن الفكر لا ينحصر في « أفكر » : إن الفكر في « نحن » ، لذا يجب أن نبدأ من Cogitamus (تفكر) لا من الكوجيطو (أفكر) .

يدعى كيركغارد (بعد أن تأمل في الكوجيطو) أنه كلما فكرتُ (بكيفية موضوعية) كثر ابتعادي عن الوجود . ولهذا فالكوجيطو الكارتيزياني يعطى صورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقي للإنسان .

أما هيدجر فيقول : إننا إذا درسنا في الكوجيطو Cogito ergo sum (أفكر ، إذن أنا موجود) معنى Sum = موجود ، في علاقاته بالتفكير ، نشاهد أنه في أغلب الأحيان ليست أنا الموجود حين أفكر ولكن آخر هو الموجود ، أي الجمهور الغير المحدد الذي يوجد في ذاتي . ذلك أن المعرفة ليست هي التي تفسر الكائن — في — العالم ، بل هذا الكائن هو الذي يفسرها . فأساس الفلسفة ليس هو : « أفكر ، إذن أنا موجود » بل هو : « أنا موجود لأننا نفكر » . Sum Cogitans^(١) وبعد عدة انتقادات على ديكارت ، يتوجه هيدجر إلى هيجل ، فيرى معه أن الأصالة في تجربتنا لتداخل — الذوات ، وهي تجربة معطاة مباشرة في تجاربنا ، كظاهرة أولى . يسمى هيدجر هذه الظاهرة « الكائن — مع » وهو من مقومات الواقع الإنساني بالتساوي مع « الكائن — في — ال — عالم » .

* * *

إننا نعلم ، كذلك ، أن الكوجيطو عند هوسيرل ، يشبه تمام الشبه الكوجيطو الكارتيزياني (إذا راعينا فيه ما يجعله تعبيراً عن الحياة) لكنهما يختلفان من حيث المفاهيم التي يعتمد عليهما كل واحد منهما . فلنفتح كتاب هوسيرل المسمى « التأملات الكارتيزيانية » ، نجد أن التأمل الخامس من هذا الكتاب ، يجعل من الشعور — بالذات في تعدد الذوات ، شرطاً لموضوعية العالم ، وهذه النظرية تقرب هوسيرل من هيجل ، أكثر مما تقربه من الكارتيزيانية . إن العالم موجود ، إن العالم هنا . فوجوده مفروض . فعوضاً من أن يشك هوسيرل في وجود العالم ، كما فعله ديكارت ، يكتفي بالتساؤل عن هذا الوجود . فهناك نظريتان مختلفتان : فالريبية إذا ما اتخذت كمنهج

تؤدي إلى مفترق طرق تندر فيه الموجودات ، فديكارت لا يعترف بالوجود إلا لما ينجم من الشك ، وهو شيء ضئيل جداً ، أما هوسيرل ، فقد اتبع طريقاً آخر : يذهب من مشكلة المعرفة ، ولذا « لا يبحث عن الوصول إلى يقين بل عن معنى كل يقين ، فالكوحيطو لا يُظهر الشعور كجزء من العالم الذي أنقذ من الشك الشامل ، ولكن كميدان أصيل كل الأصالة مستقل عن كل وجود في العالم »^(١) .

* * *

نجد المشكل نفسه عند برجسون ، وإن كانت فلسفته لا تبدأ من الكوحيطو . من المسائل التي أعطاها برجسون كامل العناية ، مسألة وحدة الإدراك مع العمل . وللتعبير عن هذه الوحدة ، حاول أن يجعل الشعور مندمجاً في العالم . يعتبر برجسون الحياة شعوراً ، كما فعل ذلك هيجل من قبل (مع اعتبار فارق ، وهو أن الشعور هنا يقصد به الشعور ، بصفة عامة ، لا الشعور — بالذات) . فالوجود لا يمكن تصوره لا في المفهوم Concept ولا بمفهوم . كما أن الوجود غير الإدراك ، لأن الإدراك ليس معرفة . لكن برجسون لم يذهب إلى أبعد من هذا ، لأن الوجود في مذهبه ، وجود كائن منفصل عن الخارج .

ملاحظتنا على هذا ، أنه لا توجد أية ذات في العالم منفردة ، ما دامت شعوراً عارفاً . فلو كانت منفردة ، لما استطاعت معرفة أي شيء ، بمعنى أنها لا تكون شيئاً . فبما أن الوعي لا يكون ، أبداً ، إلا شعوراً متعدياً ، كان لازماً أن لا ينفصل ، أبداً ، عن النشاط من أجل المعرفة . وهذا النشاط يرمى ، إما لمعرفة شيء ، أو لمعرفة شخص . فعرفتك للغير لا تنفصل عن أنك « تصير ذلك الغير » ، وتجسم ذاتيتي في الغير معناه أن « أكون ذات — ي » . فأنا لست أنا « بالذات » إلا أنني أصير ، دون انقطاع ، آخرين غير أنا ، إني أشتخصن بتحقيقي للآخرين في ذاتي ، وبتحويل الـ « أنا » في مجموعات من الـ « نحن » .

٦ - محاولة للتغلب على نقصان الكوجيطو

الإدراك كنتيجة لتفاعل الذات - موضوع

إن المعرفة تبدأ من الشعور التلقائي ، الساذج ، لتصل إلى الشعور - بالذات ، لكنها لا تستطيع ، بانفرادها ، أن تفسر ماهية الموضوع ، بل ولا حقيقة المعرفة . إنها تبرز الأشياء ، وقد أزيل عنها الغطاء سابقاً ، تبرزها كمشهد ، أو كطرف من الأطراف في نسبة يتقدم وجودها على عملية المعرفة . إن أول ما يفعله الموضوع الذي يراد معرفته ، هو تنبيه الشعور الساذج ، ومن هذا الشعور يقع الانتقال إلى الشعور - كمعرفة . ثم إن هذا الشعور الأخير ينقلنا من الموضوع إلى كائن آخر ، كائن أكثر كثافة من الناحية الأنتولوجية . فعن طريق الشعور - كمعرفة نصل إلى المعرفة النظرية التي هي مظهر ذو امتياز مرموق من بين مظاهر الشعور - بالذات . ثم إن المعرفة والشعور يجدان أساساً لهما ، وهو حتمية تحقيق الـ « أنا » تحقيقاً مليئاً ، كذات عاقلة .

هناك الشعور ، والوعي ، والذات الواعية ، وموضوع الشعور .

إن الشعور يميز ويخصص الذات ، ولكنه لا يحددها في تعريف تام ، فليس الشعور عند الرضيع شعوراً بالشعور أى وعياً . فوجود وعى يستلزم وجود شعور سابق عليه . والشعور من جهته ، يستلزم وجود الأزواج الآتية : « أنا - أنت » ، و « أنا - هذا » ، و « أنا - ذاك » فلا شعور ، أبداً ، إلا مع اتصال وثيق بمحور الذات - موضوع حيث يتمتع الـ « أنا » بقوة تموضع الذات (كما في الكوجيطو مثلاً) . وفي الحالة التي يوجد فيها « الأنا » وجهاً لوجه مع ذاته كموضوع لها ، يصير الوعي انعكاساً للشعور على نفسه . فامتزاج المعرفة بالشعور امتزاج كلي ، دون أن يكون دائماً كاملاً . وعلى عكس ذلك حينما يختلف الموضوع عن الذات ، تحدث ظاهرة مزدوجة : نشاط يتصل بالمعرفة ، ونشاط للإنارة يصاحب الأول ويصدر عن الشعور . إذن هناك ميدانان يتواجدان ويختلفان في الحين نفسه . وفي

هذه الحالة ، يكون موضوع المعرفة مُـمَوَّضِعاً : في موضع — هنا — الآن — أمام
 فألى جانب المدرك يوجد الشئ المدرك ، ولكن ، إن اختلفت بعض بنياتهما ،
 فإنهما يتصلان عن طريق الأدوار التي يقوم بها كل واحد منهما ، في عملية الإدراك
 المشتركة . نقول إنها عملية مشتركة لأنه لا يمكن حصول أى إدراك إذا انغمس المدرك
 أو المدرك في سكون تام . فالذات المدركة لا تتحرك إلا إذا ألفت انتباهها الموضوع
 المدرك ، أى إذا هيج الشعور ودعاه إلى المعرفة . هناك ألف شئ وشئ يقع في الحقل
 البصرى . لكن لا يصير موضوعاً لإدراكى إلا القليل منها ، لأن جميعها لا تشارك
 بالتساوى ، وفي الوقت نفسه ، في الفعالية التي تجعلنى أدرك ، أى أميز هذا من
 ذاك : فالصورة التي تنطبع في شبكية العين تصدر عن مركز أوحده ، حيث الأشياء
 يغطي بعضها البعض في تراحمها مما يضيق نطاق ما يقع عليه نظرنا في العالم . فنحن ،
 هكذا ، محدودون من الناحية الفيزيولوجية .

لكن حتى في داخل هذه الحدود ، نلاحظ أن الأشياء المرئية لا تُرى إلا طبقاً
 لقانون الاختيار والتدرج . لنفرض أنى أجد محبرة بين الأواني ، فوق مائدة الأكل ،
 فوجودها في هذا المكان ، يلفت نظرى ، ويثير انتباهى . كذلك الفراغ الذي
 خلفه تمثل اعتدت أن أراه في ساحة المدينة . هكذا يمكن لتغيير ، ولو خفيف ،
 أو لفراغ ، أن يكون قوى التعبير والبلاغة ، مما يثير حدة انتباهنا . من هنا يتبين
 أن الإدراك ليس مجرد نظر يُلقى على الموضوع ، بصفته موجوداً — في — ذاته ،
 ولكن الإدراك هو الاتصال الفعّال بين الشعور المدرك والعالم الحى الذي يوجد فيه
 الشئ المدرك .

فقطعة من القماش ، زيادة على نسيجها ، الذي يُدخلها في النوع الخاص
 من الأشياء المسمى « بالقماش » ، لها قوة ذاتية تلفت الأنظار ، وتجعلها موضوع
 انتباه . فما كان هذا القماش ليرى لولا تلك الفعالية السرية الغامضة التي ، بواسطتها ،
 تجذب النفوس أو تنفرها . وعليه ، فإننى لا أرى القماش إلا لأنه « يعمل » على أن
 يُرى . إنه حينما يرشح نفسه لانتباهنا ، يجعل من نفسه عالماً كله معانى وذكريات .
 إنه موجود ، وموجود كشئ « يصلح لـ — كذا » ، و « يساوى — كذا » . . . فكل
 إدراك (حسى أو كلى) يحتوى على مجموعة من الأحكام ، والمقارنات . أفلا يكفي

النظر إلى قطعة القماش لإثارة سلاسل من تداعى المعانى؟ إنه يذكرنا بكثير من الأشياء ، لولاه ما خطرت ببالنا .

فلون القماش ، ومما كتبه ، و . . . تذكرنا بالصيف أو بالشتاء ، بالشاطئ أو الجبال . . . فهذه المجموعات من تداعى المعانى ، تستدعى قطعة القماش إلى معرفة يبدو فى نهاية الأمر ، أنها سلسلة من التعريفات (أى إعادة - معرفة) .

ومن جهة أخرى ، إن كل تذكر يصطحب بفكرة عن العمل . فكل صورة تنطبع فى شبكية العين ، تفتح المجال لصور ومعانٍ كثيرة . فدينامية كل إدراك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدرجة فعالية الصورة . ثم إن الصورة ، من جهتها ، تستمد قواها من منابع الشئ المدرك ، لأنها ليست ، فى الحقيقة ، إلا مرحلة فى عملية متصلة تربطنا ربطاً لا انفصام له بالأشياء . إلى حين أدرك ، أعى الأعمال التى يمكن مادياً وقوعها بمشاركة جسمى والعالم . ولتزد أن لهذا الوعى جانبين : فهو فعالية ذاتية ، وفعالية أخرى تدعو إلى الموضوع ألا يبقى جرمًا جامدًا ، بل أن يقوم بحظ من النشاط . فلنقترب من شئ : إن نظرنا إليه تتغير بقدر ما نقترب منه (إن أبعاده تكبر فى حقلنا البصرى فتتغير هيئته العامة بالنسبة إلينا - فهو يتكيف بما حوله ، ويكيف ما حوله) . إننا ننسجم مع الأشياء ، بقدر ما تنسجم معنا . وحتى فى الحالة التى يصعب فيها الاقتراب من الشئ ، فإنه على الأقل يتصور إمكانية الاقتراب منه ، لأن الصورة الحالية ليست إلا جزئية وموقته .

* * *

تكلّمنا عن العالم الخاص بموضوع مدرك ، عالم « شئىة » الموضوعات ، وما تكنه من إمكانيات لاستغلالها (ustensilités) والقيم التى يعتمد عليها ، والنشاط الذى يصاحب الإدراك .

هناك عالم آخر يتصل بالأول فى معية زمنية : هو عالم الصور التى تدور حول المدرك ، فتؤكد وجوده ، لا ككائن فحسب ، ولكن كمنبع لممكنات يقبلها التصور ومظاهريقبلها التخيل . إن حياة امرئ كاملة تنفذ قبل أن يكتشف كل الإمكانيات التى تكون عوالم شئ مدرك .

بلا شك ، إن فكرتنا هذه بدعة بالنسبة للنظرية المتفق عليها ، عادة ، فيما يخص

الموضوع . لقد بيّنا ، فيما تقدم ، أن الموضوع ليس بالجسم الجامد . فإذا اعتبرنا الاستدعاءات التي يوجهها كل موضوع مرشح للإدراك إلى المدركين ، فهنا بوضوح ، القوى الدينامية التي ينطوي عليها هذا الموضوع . أليس الموضوع بداية لعمليات استذكار وتخيل وتقويم ، أو استعمال ، ينتج عنها الشروع في حركات بالجسم أو بالتصوّر؟

حقاً ، إن الموضوع لا يخلق الذات ، ولكن الذات ، من جهتها ، لا تخلق الموضوع : إنهما يتعاونان بالتساوي ، كلاهما يفرض ، ضمناً ، وجود الآخر ، بل إن وجود أحدهما شرط حتمي لوجود الآخر . فبطوعية الموضوع للذات ، يثبت الموضوع الذات - لذاتها . يصيرها شاعرة ، لا بالعوامل الموضوعية المدركة والعوامل التي يمكن إدراكها فحسب ، بل يجعلها واعية ، كذلك ، لعالمها الذاتي . إنه يساهم بحظ وافر في تشخص الكائن البشري ، بقدر ما يضمني هذا الأخير صبغة إنسانية على كل الأشياء التي تدخل في أفقه .

سير العالم ليس رهن إشارتنا ، إنه يلزم علينا أن نقرأ الحساب للقوى المحركة للعالم بما فيها من قوى خاصة بالذوات الشاعرة ، وقوى خاصة بالظواهرات والموضوعات . أليس التشخص الذي يغذي حياة « نحن » و « أنا » في « نحن » . . . هو ، قبل كل شيء ، وبالأخص ، توافق متصل مع سير العالم ؟

على هذا ، فإن عالم الموضوعات يلحّ في أن يعترف له بثبوت وجوده في الواقع ، بقدر ما يعترف بوجود الشعور عند الكائن البشري : فلا بد ، إذن ، من اعتبار وجود العالم وجوداً مستقلاً عن الفكر الخاص ، وعن الفكر العام : إن الكائنات توجد مستقلة عن الفكر البشري . نعم ، العقل يدرك معاني الأشياء ، ولكن الأشياء توجد بذاتها ، فبالنسبة لـ « شيء » غير موجود ، يستحيل وجود معنى . إن الذات العارفة ، وموضوع المعرفة ، يرتبطان ، ارتباطاً وثيقاً ، حتمياً . فنظريتنا هذه ، تبعدنا كل البعد ، عن النظرية التي تعتقد بوجود عالم لا يتركب إلا من التصورات (الحالية منها أو الممكنة ، والمادية أو الشكلية) .

فقولنا إن الصور الخارجية لا توجد (بصفاتها صورياً) مستقلة عن علاقتها

بالذات ، ليس معناه أن الذات تخلقها . إنها تنشأ (كما رأينا) بفضل الفعالية المشتركة بين الذات والموضوع .

* * *

يدعى المذهب المثالي أن الفكر مستقل عن الأشياء ، لكن لنا ملحوظة على هذا : بما أن الواقع بمجموعه ، لا يخرج عن محيط الفكر (كما يزعم المثاليون) كيف يمكننا أن نتقل من « أنا - فكر » (أو الوعي) إلى « نحن » ؟ هل يقصدون بالفكر ، فكر الفيلسوف عند قيامه بنشاط عقلي ، أم مجموع الذوات المفكرة الخاصة ؟ أيجب أن نضحى بما بين الذوات الشاعرة من تواصل ، أم أن نجعل هذا التواصل يتعلق بفكر شامل (Esprit universel) ؟

هكذا ، لا نرى كيف يمكن اتقاء الفخ الذى ينصبه لنا اللاتواصل . إنه لو لم يكن فى العالم إلا ذاتان اثنتان تفكران ، لأحدث تواجدهما مشكلاً ذا وجهين : ١ - إما أن العالم لهما معاً ، فى الوقت نفسه ، وبمقتضى هذا يجب أن يحتوى على عناصر مشتركة ، فى فكرهما ولا فكرهما ، وهذا مما يستلزم أن الفكرين يتواصلان حتمياً (على أساس انتسابهما ، معاً ، للعالم الواحد) وأن طرق التواصل خارجة عن كليهما . ٢ - وإما أن يكون لكل واحدة من هاتين الذاتين المفكرتين عالم خاص ، لا شريك لها فيه ، وفى هذه الحالة ، سنقع فى مشكلة تعدد العوالم ، وبالتالى فى تعدد الذوات اللامتواصلة .

إن العالم الخارجى لا يصدر عن عقول خاصة ، ولا عن عقل أكبر ، واع ، شامل ، كما لا يصدر عن نظام من المعانى والأفكار مستقل عن الذوات الشاعرة . إن العالم موجود . وهو موجود ككائن لا يفتر ، أبداً ، عن تقديم أجزاء منه للإدراكات المتآنية أو المتلاصقة ، المنتبهة أو الخاطفة . إنه يعرض ، أبداً مشاهد تتغير دون انقطاع بواسطتها^(١) ، وابتداء منها ، يشيد المدرك صوراً عديدة . أليس هذا مخالفاً لما يوصف به المدرك من جمود وسلبية ؟ لا بد إذن أن نؤكد بأن كل موضوع مدرك مشارك ، فعال ومؤسس لعمليات الشعور - كعرفة . إن لكل موضوع فعالية لكنه

(١) إن معنى عبارة : « بواسطة » معنى فعالى ، أى أن الموضوع والذات يشتركان فى النشاط ، دون امتياز لأحدهما عن الآخر .

لا يشعر بها دائماً . وفي الحالة التي يعي فيها الموضوع فاعليته (وبالتالي يعي نفسه كجزء من الشعور - معرفة) نجدنا أمام وعي تموضعت ذاته . إن كل موضوع مُدرك (وحتى في الحالة التي لا تكون فيها الذات مُمَوَّضَعَة) يقوم بفعالية للوساطة ، داخل الشعور - بالذات ، ليتعرف على الغير ويعرفه الغير ، وبفعالية مباشرة ، داخل الشعور - معرفة . فقولنا « موضوع للشعور - معرفة » معناه أن الموضوع ليس بـ « أنا » ، ولا يمكنه أن يصير « أنا » ، بل إنه يتمحور حول مصالح لـ « أنا » أولاً « نحن » ، وأنه يوجد داخل أفق إنساني (من المعقولات إلى الكائنات التي تملأ حقل الإدراك : مثل الكائنات الآلية ، أي الصالحة للانتفاع ، وكذلك الكائنات - كمشاهد) .

٧ - تحول الكائن إلى الشخص

الكينونة وإمكانات تحول الكائن

إن الكائن البشرى يتجلى ، بمجرد ما يكشف عن العلاقة التى تربطه بالبيئة المحيطة به ، حيث يتكيف ويتشخصن . بيد أنه لا يظهر أبدأ ، كما هو ، فى الواقع ، وهذا الظهور يكون مخالفاً للواقع ، بالنسبة للكائن . - (لأن الشعور - بالذات يبرز فى مرحلة ثانوية ، أى بعد أن يصبح الكائن قد تعدى كينونته المحض ، فأضاف إليها مكتسبات) وبالنسبة للآخرين ، لأنهم يرونه كما يدركونه ، وطبقاً للعادات والأعراف التى يحيون فيها . فالفعلة التى ينبثق بها الكائن ، ويتفتح بها على الحياة ، هى نفسها التى تحولها إلى الشخص . إن جميع التحليلات السابقة لم ترم ، إلى شىء آخر ، غير تتبع مراحل حركة التشخصن ، وإبراز تخطيطات الانتقال من الكائن إلى الشخص .

يقول سارتر ، فى تعريف مشهور للوجودية ، بأن الوجود يسبق الماهية ، مع إلحاح منه فى أن ينحصر هذا التعريف فى الإنسان ، وفى الإنسان وحده . ومعنى هذا ، أن الإنسان موجود ، قبل كل شىء ، ثم إنه يصير كذا أو كذا . . . « إن ماهية الكائن البشرى ، متوقفة على حرите » . (كتاب الكائن والعدم ، ص ٦١) ، فهناك إذن نوع من التحول : الإنسان حر ، فيجب عليه أن يخلق ماهيته .

لنا على هذا ملحوظتان :

أولاً : يستعمل سارتر فى التعريف السابق ، كلمتين ، هما « قبل » و « ثم » وهاتان اللفظتان تستلزمان التوالى فى الزمن ، وترتيباً ، ورابطة بين شيئين متباينين ، يجب أن تكون حتمياً ، الماهية أحدهما . وعليه ، كلما وجد كائن ، كان لازماً وجود حد أدنى من ماهيته فى آن واحد مع وجوده ، لأن هذا الكائن يوجد بالنسبة إلى ماهيته . فالماهية (هذا وذاك و . . .) من صميم التيار الحيوى فى البذرة الأولى . ويمكننا كذلك ، أن نطالب سارتر بتمييز دقيق بين الماهية الشاملة التى تجعل

منى كائناً بشرياً ، (الماهية النوعية التي لا تتعلق باختياري ، مطلقاً) والماهية الفردية التي تجعل منى شخصية ما ، وتعطيني مزاجاً ما .

ثانياً : ملحوظتنا الثانية تتكامل مع سابقتها . يقول سارتر إن الإنسان « موجود ، قبل كل شيء » لكن بما أنه « موجود » ، لا بد له من أن يكون شيئاً ، نعى لا بد أن يكون كذا أو كذا . نرى أنه من الأليق أن نبدل عبارة سارتر بقولنا : إن الإنسان « قبل كل شيء » كذا أو كذا ، ولا يمكنه أن يكون خارجاً عن كذا أو كذا . ونتساءل إذن : ما معنى « وجود » غير محدد ؟

أ يكون ! « اختيار » ماهية ما معنى من المعاني ، لو كان الكائن الموجود غير محدد ، ينحصر في « قبل » أى في شيء سابق على الوجود ، كما يقول سارتر ؟ أ يجوز أن نقول بأن للكائن البشري وجوداً وماهيات توجد أولاً ، في آن واحد ، ومستقلة بعضها عن بعض ثم لا تتصل ولا تمتزج إلا فيما بعد ؟

يظهر أننا بالملحوظتين السابقتين ، نزيح اللثام عن الفروض المسلمة الأولى التي بنى عليها سارتر مذهبه . فقوله سارتر : الإنسان يوجد أولاً ثم يصير ، بعد ذلك ، هذا أو ذاك ، لا تقبل إلا إذا سلمنا ، سلفاً بوجود الزمن . (زمن يمكن أن يتجلى في العالم ، قبل أن يصير الإنسان هذا أو ذاك) ، وهذا الزمن الذي نفرض وجوده مسبقاً ، هو الذي نحولنا التمييز بين « قبل » و « بعد » . لكن ، يجدر بنا هنا أن نستنتج بأن مفهوم الزمن (كما نستخلصه من فروض فلسفة سارتر) يصادم المدلول الذي يُعطى للماهية : فالزمن يظهر تماماً في الآن نفسه الذي ينتقل فيها الكائن من « وجود — بلا — ماهية » إلى وجود صار كذا أو كذا . وعليه ، فالماهيات تتحقق في الزمن الحاضر (s'actualise) . ف « الحضور . . . » هو أساس الزمن الحاضر ، وليس إلا « الشيء — لذاته » ، بصفته يُعرّف بعملية تعديم الوجود .

ولنَعُدْ ، بهذه المناسبة ، إلى مثال القطعة من القماش : بما أن تدخل الخياط عرضي (يمكن وقوعه أو عدم وقوعه) ولا يأتي إلا بعد النسيج ، فإن القماش مليء بهذا وذاك . . . من الإمكانيات . فيجوز لنا ، إذن ، أن نقول عن قطعة القماش ، بأن وجودها يسبق ماهيتها (وهذه النظرية تجعلنا على نقيض من نظرية سارتر) . . على أنه لو ألزمتنا بالبحث عن ماهية القماش ، لوجدنا أنفسنا في حيرة ، ولوجب

أن نتحدث عن ماهيتين ، على الأقل . أولاها تكون سابقة على التكوين ، التكوين الحالى للقماش (أو « قماشيته ») مع أنه ما « زال » مجرد مرشح إلى عدد كبير من إمكانيات أخرى غير « قماشيته » الحالية . أما الماهية الثانية ، فهي التى تجعل من قطعة القماش (بصفتها قطعة قماش) مصدراً لعدد كبير من الملابس التى يمكن أن يَكُونها ، أو لا يكونها . حقاً ، إن التفكير فى ماهية القماش ، يرجع بنا إلى التفكير فى ماهية الصوف أو القطن ، و ماهية الصوف ترجع بنا إلى ماهيات أخرى متعددة ، ونبقى نسير ، هكذا ، إلى اللانهاية . إنها ماهيات—صارت—موجودات . فلا مندوحة ، لنا إذن من أن نقول بأنه ليس هناك إلا سلاسل لا تنهى ، من « ماهية — وجود » .

إن مفهوم التشخصن يبقى الباحث ، فى « الكائن البشرى » من السقوط فى مشكل الثنائية : « وجود — ماهية » . فبمجرد ما يبرز الكائن فى هذا العالم ، يشرع فوراً فى التشخصن ، إلى حد أنه لا يجوز لنا أن نقول عنه بأن له وجوداً منعزلاً عن ماهية . فليس له وجود محض « قبل » أن يصير من « بعد » ، هذا أو ذاك . فالـ « قبل » والـ « بعد » لا يوجدان بصفة مطلقة فى زمن مطلق ، بل وجودهما مقيد بوجود كائن بشرى ، قد جعل من نفسه كذا أو كذا ، وإلا لما أمكننا أن نتكلم عنهما . إن مجموع مراحل عملية التشخصن ، يقع ويتنظم فى الزمن ، بينما ظهور الزمن ليس إلا نتيجة للحركة المشخصنة . نعم ، هناك الكائن ، لكنه لا « يكون شيئاً » خارج هذه الحركة : إنه آونة الشروع فى التشخصن .

* * *

المشكلة التى توضع الآن ، هى أن نعرف هل الانتقال الأولى ، الذى تبدأ به السلسلة اللانهائية من الانقلابات المتتابعة ، يكون تغييراً فى طبيعة الكائن نفسها ، إلى حد أن الشخص يكون من طبيعة أخرى جديدة مغايرة لطبيعة الكائن ! أو إنما الفرق ، بين الكائن والشخص ، مجرد فرق فى الدرجة (باعتبار الكائن معطى أولى خام ، تتوقف عليه ، حتمياً ، إمكانية التشخصن) .

فلنفرض أن هناك فرقاً فى الطبيعة ، بين الكائن والشخص . فما هو الأساس الكائنولوجى للشخص ، إذن ؟ وإذا كان الانقلاب يغير طبيعة الكائن ، فكيف

يمكن تفسير بعض مظاهر سلوكنا ، التي لا زالت ألغازاً عند علماء الاجتماع وأصحاب
السيكولوجيا - الاجتماعية ؟ لو حصل تغير في الطبيعة ، لما ترك هذا الانقلاب الكلي
آثاراً ، بيد أن التجربة التي نحياها كل يوم ، ومشاهدتنا للآخرين ، تظهر بوضوح ،
إن الشخص يحتوى على جذور عميقة في الكائن . ولسنا نقصد هنا ثنائية : فرد -
شخص ، بل نؤكد أن الشخص ينقل معه بقايا من الكائن كعناصر مؤسسة لقاعدته .
وإلى هذا الوضع ترجع بعض الدوافع وضروب السلوك ، التي لا توجد لها تأويلات
اجتماعية . إن المحاكاة من الوسائل الأولى التي يعبر بها الطفل عن شخصيته (بعد
مرور اثني عشر شهراً على ازدياده) . لكن الطفل لا يقلد إلا إذا أثار انتباهه
الشخص الذي يقوم بالإشارة أو الحركة . فتجاذب الأفراد (بين طفل وطفل ،
أو بين طفل وكهل) هو الأساس الحتمي لكل جماعة .

ليس الكائن بشخص ، وليس الكائن بإنسان إلا لأنه يرمى إلى تحقيق الشخص
الذي يتظاهر به في المجتمع . « إن أول حركة تبرز الكائن البشري في طفولته الأولى
حركة نحو الآخرين . فالطفل بين الشهر السادس والثاني عشر من عمره ، عند
خروجه من الحياة النباتية ، يكتشف نفسه في الغير ، ويتعرف على نفسه في مواقف
توجهها نظرات الآخرين . أما الموجة الأولى للأناية المنعكسة ، فلا تبدأ إلا مؤخراً ،
في حوالى السنة الثالثة »^(١) .

يتحدث السيكولوجيون عن «قانون السابقة»^(٢) مؤكداً أن الطفل يقوم بأفعال
قبل أن يحصل له شعور بالقوانين ، (فقانون العلية ومعنى الصدفة ، مثلاً ، يبقيان
أجنبيين عن ذهنية الطفل ، إلى حوالى السنة الرابعة أو الخامسة من عمره) .

* * *

لقد قلنا بأن الكائن ، ليس هو الشخص .
إن هذا النقي واضح . فنحن لا ننكر وجود الكائن ، وإنما نؤكد أنه يتحمل
انقلابات . فإذا كان شيئان لا ينطبقان تماماً ، فهذا لا يعنى أنهما ، حتمياً ، من
طبعين مختلفتين : الكائن ليس شخصاً ، ولكنه يصير شخصاً . فهو القاعدة التي

(١) Mounier, le personnalisme, p. 38.

(٢) La loi de décalage.

يتأسس عليها الشخص ، وهو سند المعاني المجتمعية ، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشرية وصيرورة التاريخ .

فالكائن لا يكون ، أبداً ، كائناً بشرياً إلا إذا حبل بالشخص ، نعى أن الكائن الذى ينحصر فى « الظهور » دون انفعال لتأثيرات المجتمع ، كائن خام ، لا إنسانى .

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص ، ليس فرقاً فى الدرجة ، ولا فى الطبيعة ، فهما ليسا بالشيء الواحد ، ولكنهما لا يتعارضان . فعلاقتهما تماثل العلاقة التى تربط ، فى هندسة إقليدس ، بين القضايا ، والبديهيات ، والمسلمات ، والتعريفات : فالقضايا ، مثلاً ، تختلف عن المسلمات ، ولكنها تفرض وجودها . وكل قضية تتعدى مجموع المسلمات ، دون أن نستطيع الاستغناء عنها ، أبداً . فإمكانية وجود قضية ما ، بصفتها قضية هندسية ، يتوقف على وجود الأسس الهندسية ، من تعريفات ومسلمات وبديهيات . . .

والكائن ، كذلك ، ليس بالشخص : إنه الشرط الحتمى لكل تشخص ، فالشخص ، وإن لم يكن هو الكائن ، تتعذر إمكانية وجوده بدون كائن . فهناك ، إذن ، بينهما استقلال - فى - ترابط ، دون تطابق ، ودون تعارض . فالتعارض ينفى التداخل ، والتطابق ينفى الاختلاف . أما الكائن والشخص ، وإن اختلفا ، فإنهما يتداخلان . فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق فى الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما . وفى هذه الحالة ، يكون الكائن ، مثلاً ، الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص . . . وهذا محال . وبمقتضى الفرض السابق ، أيضاً ، يفقد الشخص تركيباته الكثيرة ، ولا يحتفظ إلا بقوة تخلف حلتها ، وهذا مخالف للواقع .

٨. — الإنسان : وحدة الكائن والشخص

إن بعض الفلاسفة يعطون الأسبقية للكائن (مثل هيدجر) أما آخرون ، فيهتمون ، قبل كل شيء بالشخص (من هؤلاء رونوفي من جهة ، وموني ، ولاكروا من جهة أخرى) . سنعمل هنا على دراسة الإنسان ، من حيث هو تأليف من الكائن والشخص ، وعلى البحث في مستويات الانسجام الذي يحصل داخل هذا التأليف . وهكذا ، سنضع الخطط الرئيسية لفلسفة الواقع الإنساني .

لقد حاولنا ، في الصفحات المتقدمة ، أن نبرز الدور الرئيسي الذي يقوم به الكائن ، فاستخلصنا أن الكائن هو الأساس الحتمي للشخص . إنه ما يصير شخصاً ، وما يخول الشخص من الاندفاع في الصيرورة . فظهور الكائن هو نقطة البداية لتكوين الشخصية الأولى . وبتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى ، من مجموعها يتكوّن الشخص . والشخص ، بدوره يصبو إلى الإنسان ، وقد يحقق أحياناً هذا النزوع .

إن النشاط الذي يقوم به المرء في الإبداع الفني ، لأبرز مظهراً لانضمام الكائن والشخص ، في تأليف عميق ينزع إلى تجاوز وضعه الحالي ، بُغية تحقيق الإنسان . ذلك أن مجموع الـ « أنا » يعمل في الخلق الفني : إن الذات تتركب من فعاليات بيولوجية وأخرى شعورية ، تحملها في كينونتها ، وكل هذه الفعاليات تتفتح وتنمو ، داخل وسط مجتمعي ، إزاء مواقف حيث تظهر الذات ، باعتبارها هذه الشخصية أوتلك . لهذا ، يجند الأنا كل فعالياته في استقلالها — المترابط ويتحقق ، بكامله ، في الفعل الخالق . فالأثر الفني نموذج الروابط بين مختلف الفعاليات التي تصدر عن الذات ، وبين المظهر المحسوس لنتيجة تداخل الكائن — و — الشخص . يعبر الفن ، في أحوال خاصة ، من فترة تاريخية ، عن الأوضاع العامة للإنسانية . فأساس الشخص ، ليس إلا الكائن ، أي المعطى الأول الذي لا يتغير ، أبداً بالنسبة للنوع البشري . إذا كانت العناصر التي تدخل في التركيب الإنساني ، هي هي ، في كل الكائنات البشرية ، وجب أن يكون الشخص هو مصدر الفروق

التي تميز بين الأفراد : فأوضاع نمو تلك العناصر الإنسانية ، وكثرتها ، ونسبية امتزاج بعضها ببعض ، تختلف من كائن لآخر تبعاً لمؤثرات الوسط الخارجي لكل فرد : هنا نجد تفسيراً للاختلافات العديدة ، بين أنواع السلوك والكفاءات الفنية . فيما أن النماذج والقيم تختلف من بيئة لأخرى ، يتغير كذلك مفهوم الفن ، وتقنياته ، بكيفية موازية . في العالم الإسلامي ، مثلاً ، حيث إن هناك أوامر تحرم النحت والتصوير الفني للكائن البشري ، نجد أن هذه التعابير الفنية لا تلعب أي دور في المجتمع ، إلى حد أن تقاليد الفرس والبيزنطيين ، في هذا الميدان ، قد غمرها النسيان^(١) . ولكنه ، حسب القانون المعروف عند أصحاب السيكولوجيا ، بقانون التعويض ، برز ونما في الإسلام ، فن جديد : عرف الشرق الإسلامي ، خصوصاً في فارس ، ضرورياً جديدة من الفن كالنميقة *la miniature*^(٢) كما تكون ، بالمغرب والأندلس ، نوع آخر في الميدان المعماري وفي الصناعات (النقش بالخط الكوفي « والتخريم » على الجبس ، ونقش الخشب والرخام ، وتذهيب الجلد ، وصناعة الزليج والأواني) . إن هذه المظاهر الفنية ، أثرت على الذهنية الإسلامية ، فجعلت المثقفين المسلمين يميلون إلى الفنون التي تعتمد على التخطيط الهندسي ، وإلى الاعتناء بالأشكال والوصف ، أكثر من الاعتناء بالتحليل النفساني وفنون الخيال . في الفن انعكاس للشخص - الكل ، في تشعبات تكوينه . وبما أن الشخص يخضع لتناقضات باطنية ترابط ، وتتطور وتتوالد ، وتتعدد ، فإنه ينبثق من كل حالة من حالاته ، أثر فني يجانسه .

* * *

إن الأنا يتمركز في الكائن ، وإذا كثيراً ما يفاجئ الكائن الشخص بنواحي من السلوك ووجوه من الاختراع لم يكن يتوقعها الشخص ، ولم يسبق له بها أية معرفة . فالفن يظهر كإبداع ، أو ينبثق كقوة ثورية .

(١) إن هذه النظرية المعادية للنحت والتصوير الفني ، بلغت حد الإفراط في القرن السابع الهجري (١٣ م) عقب حملة شعواء ، قام بها النوى ، وبعض أتباعه ، ولم تخف وطأتها حتى أوائل القرن الرابع عشر (القرن العشرون م) .

(٢) قد أطلق عليها بشر رس اسم « منمنمة » وهي وإن كانت لفظة موفقة إلا أنها تصعب على النطق بهذا فضلنا « نميقة » .

إن الفن (بصفته تعبيراً عن عصر من العصور ، وعن جميع القوى المتضاربة التي يستمد منها المجتمع حيويته) يساهم في تكوين هذا العصر ، والفنان يصارع الحتميات دائماً . فآثاره تعبير عن قساوة هذا العراك من أجل الحياة ، لكنها تعبر كذلك عن آمالنا ، وحماسنا ، وتعشقنا للحياة . فالفعاليات الفنية ، إذن ، رابطة أساسية بين الكائنات الإنسانية ، هذا بالإضافة إلى أنها جواب فعال للاستدعاء الذي توجهه الموضوعات لشعورنا ، واتصال متين ، بين عالم الفكر وعالم المحسوسات . إنها تعبير للوسط وللزمن والقالب الضخم الذي تفرغ فيه مجموع معارف عصر ما ، وعنه تنعكس درجة ثقافة هذا العصر . من هنا كان الفن أعمالاً جماعية ، فهو يضع طابعه على كل الفعاليات الفكرية وكل أنواع نشاط الحياة بصفة عامة ^(١) . فالاستيتيك ، حسب العرض الذي تقدم ، تصير طريقة تربوية مهمة للمواقف التي نتخذها في مواجهتنا للحياة ، وسلاحاً للكفاح ، ووسيلة لاجتياز الكائن نحو الشخص ، وتعالياً من الشخص إلى الإنسان . الاستيتيك لا تنحصر في قضايا الذوق الشخصي ، بل هي أكثر اتساعاً من ذلك : إنها قضية ثقافية لبيئة ما ، في عصر ما ، تشترك فيها المعرفة (العملية والنظرية) مع الضروب الخاصة لفهم الأشياء ، وللإحساس ، والتأثر . كان القصصي الفرنسي بلزاك يطلب من الفنان الرسام أن يصور له في اللوحة الزيتية ، أشخاصاً بآلامهم وأحزانهم وهمومهم ، بحيث يضطر المشاهد لهذا الأثر الفني أن يتأمل في حياتهم . أليس لغز الفن في القوة السرية التي تخول الفنان من أن يعطي للمادة الجامدة ، حياة ونبلاً ويجعل منها شاهداً أميناً ، يقارع الزمن ، معبراً عن جبروت إرادة الكائن البشري وعقله ، وإحساسه ؟

إن التغيرات التي تعثرى الفن ترجع إلى كونه يسير مع الصيرورة التاريخية ، في تشخصها ، يتطور مع التاريخ على الشكل الذي يتبعه الشخص في نزوعه إلى تحقيق الإنسان . فالفن يمشي سير حياة البيئات التي يتكون فيها وتطور المادة التي بها يتجسم . من هنا كان أعظم انتصار يحوزه الكائن البشري على الأقنعة التي تتركب منها شخصيته ، وعلى المادة التي تخلد بها آثاره ، وعلى الحتميات التي يتحرر من قيودها .

(١) انظر كتابنا ، أحرية أم تحرر ؟ الفصل المتعلق الجمالوجيا (الاستيك) .

إن الأنا نتيجة لأوضاع تاريخية وللشعور الشخصي العام ، من ذلك تتركب الشخصيات الخاصة ، كما أنه ، من جهة أخرى ، نتيجة التركيب الفردى المعقد للكائن ، فذات الفنان تندمج برمتها ، كذات كل فى الإنتاج الفنى ، وتتعالى بتحقيقها للشخص فى ميدان طاقته الخلاقة . فالإبداع الفنى يعكس عظمة طموح الشخص ، وفضائله وضعفه وعجزه ، وتضارباته ومشاقاته ، كما يعبر عن تناقضات وصراع المصير الإنسانى ، بصفة عامة ، وعن الأحوال الخاصة لبيئة الفنان وزمنه . فالخلق الفنى سلوك يكون تارة بخضوع ، وأخرى بحماس ، أو سخرية ، أو انفعال وثورة . وأمام هذه الأنواع المختلفة للسلوك ، يجسم الفن مواقف عصر ما ، وسلوكاً لأنا ، أو لجماعة . ومن خلال هذا السلوك تبرز صورة عن طائفة أو طبقة من المجتمع . كثيراً ما يتجاهل العقل الانفعالات الحقيقية لأشخاص عصر ما ، أو على الأقل ، يحاول إخفاءها ، بتأويلات انحيازية أو ناقصة للنصوص المكتوبة . وعلى العكس من ذلك ، فالإبداع الفنى يدعو إلى مشاركة وجدانية مباشرة (تقع أحياناً فى الشعور الغامض) فيوحى بأنواع من السلوك ويحييها من جديد رغم تعقيدها . هذا امتياز خاص بالفن . فمثلاً : لو تساءلنا عن التمثال الشهير ، المسمى « العبد » الذى نحته ميكيل - أنجلو ، أو عن الآخر المسمى بـ « الليلة » لكان جوابنا : رجل فى الأغلال ، وامرأة نائمة . لكن هذا الجواب لا ينى بالحقيقة ، بل يقف عند مظهر سطحى : هناك المعنى الذى يرمز إليه الخلق الفنى بغية إثارة تجاوب بين الذوات والموضوعات . ألا نفهم ، مثلاً ، من العبد المكبل أنه رمز لإيطاليا المعذبة ، تحت نير الاستبداد ، بل رمز للإنسانية جمعاء ، فى عصر ميكيل أنجلو ؟ نجد نفس الواقعية ، فى التعبير ، عند الفنان غويا . فى آثاره الفنية ، نشعر بالأمة الإسبانية تزار غضباً ، وتتأجج نائرة . ومن وراء إسبانيا نحس بغضب وثورة مجموع الإنسانية . إن « جمهورية » أفلاطون ، أو « آراء أهل المدينة الفاضلة » للقارابى ، مثلاً ، تتعلقان بالعقل ، على الأخص ، نعى أنهما إنتاج صدر عن الجانب الذى هو الشخص من الأنا ، لا عن الكائن . أما آثار الفنان ، كفان غوغ الهولاندى ، فهى تعبير ، فى آن واحد ، عن كينونة الفنان وشخصه : فإنتاج فان غوغ ، هو الرجل - فان غوغ .

أنستطيع أن نطبق هذا على إنتاج كـ «حديث المنهج» ، رغم أنه من عيون ما ألفتة الإنسانية ، فنقول إن ديكرات هو «حديث المنهج» و «حديث المنهج» هو «ديكرات» ؟ إن هذا التأليف إن لم يكن ديكرات - الكل ، فديكرات لم يكتب إلا ما أمكنه أن يكتبه ، لا كل ما أراد أن يكتب . فالفرق كبير ، بين ما كان يود أن يكتبه ، وبين ما كتبه بالفعل (نجد معلومات حول هذا في مراسلاته ، وكذلك في القسم الأول من «حديث المنهج») . وهذا ما يفسر الاحتياطات التي اتخذها ، في بعض مؤلفاته ، بعد أن شاهد محنة غاليلي ، ومما دعاه أيضاً إلى تأليف «أخلاقية مؤقتة» ، وإلى تجنب بعض المسائل التي تتصل بالدين . يُفسر هذا السلوك ، عند ديكرات بمراعاته للرقابة المجتمعية ، وتغلب ناحية الشخص على ناحية الكينونة في الإنتاج الفكري ، أما مع الفن فغالباً ما تطغى اندفاعات الكينونة على تدخلات الشخص .

* * *

نلمس ، من خلال العرض السابق ، أن الخلق الفني يُكوّن أبلغ نموذج حي للوحدة التأليفية «كائن - شخص» . بما أن مفهوم «إنسان» قد صار الآن واضحاً لدينا ، يسهل تعريفه ، ولو بكيفية تقريبية .

الإنسان هو الكائن الذي قد بلغ تشخصه درجة من النمو تجعله ، حيناً يقوم بنشاط ما ، يحقق نوايا ترمي إلى أبعد من الأشياء الفردية ، إنه يضع معادلة بين أفعاله ونواياه ، وملاءمة نتيجة النشاط مع النية ، تستلزم ، من الذات ، تفهماً للأوضاع وللوسائل التي يقتضيها الفعل الرامي إلى هدف معين . فالربط بين الأجزاء والمجموع ، عمل يصدر عن وعي رابط ، دينامي ، يبرز للعالم في نفس الحين الذي يظهر فيه الكائن ، ثم يتفتح وينمو مع الشخص في سيره نحو الإنسان .

كل نشاط (في مستوى الإنسان) يتجه نحو قصد يرمي إليه الوعي ، وبهذا يمتاز عن الأفعال الآلية والحيوية ، وكل نية ترمي إلى تحقيق قيمة (إيجابية أو سلبية) . لكن ، هناك دوافع وأسباب هي التي تحدد اختيار القيمة والغاية المقصودة . وليست الدوافع والأسباب ، دائماً ، خاضعة للتعقل أو قابلة للتفسير . إنني ، حيناً ألتزم بعمل في المستقبل ، لا أقصر فقط على الناحية المتزمنة والمجتمعية من الأنا (التي

هى وحدها القادرة على الخروج من الآونة الحالية والتوقان إلى المستقبل : أى إنها تقدر على أن تتصور ما لم يكن بعد ، وأن تُدخل الممكنات فى حيز المفاهيم ، بل اعتمد على المجموع المؤلف من شخصى وكيونوتى ، أى أننى أقوم وأوفى بكل التزام بأنائى - الكل .

إننى إرادة ، وامتحان لبواعث ما أريد ، وتقدير ، وذكرى ، وبيئة . . .
 إنى كل هذا ، من حيث أنا شخص وفى نفس الوقت ، إنى فعاليات بيولوجية ، وتنفيذ . . . من حيث أنا كائن . وزيادة على الشخص والكائن ، وابتداء من اتصاهما ، يمكننى أن أكون إنساناً ، أى قيمة يستطيع أن يحققها كل أولئك الذين يصلون إلى نزع « الأقنعة » ، نعى شخصيات كل واحد منا . وعلى العكس من ذلك ، فالذين يختارون الحياة غير الصحيحة وخداع النفس (la mauvaise foi) يجهلون إلى الأبد هذه القيمة ، إنهم لن يجدوا مطلقاً ، من تيار الصدق وحرارته ، ما يكفيهم لاجتياز الشخصيات التى يلعبون دورها (فى المجتمع وللمجتمع) قصد الوصول إلى الإنسان الذى يجب أن يحققوه . وبين هاتين الدرجتين المتطرفتين (درجة المقنعين ، ودرجة الذين نزعوا الأقنعة) توجد درجات وسطى ثانوية.

* * *

فقولنا إن مصدر الالتزام هو الشخص ، معناه أن المواقف والمشاكل التى تتولد عن تاريخنا ، هى التى تملئ كل التزام . فلا معنى للالتزام إلا إذا راعينا فيه ، أولاً ، الواقع المجتمعى الذى يجعل الشخص هو ما هو : إننا نتحدث عن الالتزام ، أما حقيقته ، فالتاريخ مصدرها . فبتشخص كيونوتنا نندمج فى التاريخ ، قبل أن نتحملة ، بل إن الفعل الذى تقوم به الكينونة ، للاندماج فى التاريخ ، ينقلها من الكائن - فى - حالة - الظهور إلى كائن يزداد ، شيئاً فشيئاً ، التزامه واندماجه فى حركة العالم . فالكائن فى التاريخ ، قد صار الكائن - مع - الآخرين : إنه شخصية . والشخص هو الكائن الذى له تاريخ . فى هذا المستوى ، تصير الـ « عندية » (avoir) و« كينونة » (être) مرتبطتين . أما فى مستوى الإنسان ، فهناك تجاوز لهذه الرابطة : الإنسان « كينونة » و « عندية » فى تأليف كينى ، لا تكتمل أبداً حقيقته بكيفية مطلقة .

إن الميت هو الكائن الذى يصير هذا التأليف غير ممكن ، بالنسبة إليه . أفكر الآن فى ميت كنت أعرفه . فالمسألة هى أن نفهم كيف يسوغ لى أن أفكر فى اللاموجود . ففكرة الموت تتكوّن وتتدخل فى حيز التفكير ، بصفته تأليفاً يضم حالة وجود واقعى إلى إثبات غياب تام ، نهائى (غياب أصبح نعتاً لما لم يبق) . إن الموت يتجلى لى كواقع ، فى حين أن سنده قد فقد الحياة . فالموت هو القطب السلبى للتشخص . كلما فكرت فى الميت رجعت بى الذاكرة إليه ، أى وضعت بينى وبينه أداة وصل (« مع » أو « و ») ، أى دخلت معه فى علاقة . ولكنى موجود ، و « هو » لم يعد موجوداً . لقد كان (أو كما يقال : أصبح فى خبر كان) .

أما إذا كان من أفكر فيه حياً . ولكنه متغيب فحسب ، فتفكيرى فيه يكون عملية من نوع آخر : إنها تفرض على جهداً لأننى المكان ، أعنى أن أنكر الكثافة المادية التى تبعدنى عن هذا الكائن الغائب الذى أفكر فيه . وفى الحد الأقصى ، لهذه العملية ، يمكن أن تبلغ الكثافة ، التى تحجزنى عن المفكر فيه ، من الضخامة ما يجعلها كثافة الموت : الميت هو الكائن الذى لم يعد فى أى إطار مكاني ليس « هنا » ولا « فى حيز آخر » ، ليس « كائناً » فى أى مكان ، ومع ذلك ، ما أزال تكلم عنه ، كما لو . . . وأتذكره ، وأتخيله ، وأنصوره .

وفى الواقع ، ماذا أتصور ؟ أتصور شخصية ، أى مجموعة من الروابط ، ولا أتصور كائناً ، أتصور ذاتاً ، كانت لى معها علاقات ، كانت تسكن معى ، فى المكان الفلانى ، أو سافرت يصحبى . . . فأنا ، حينما أتذكر هذه الشخصية إنما أبعث من منطقة النسيان ، روابط جمعتنى وإياها فى مكان وزمن ، أى تواجيدات مجتمعية . إن ما يبقّى من الشخصية فيما بعد الحياة ، هى جوانب التدخلات المجتمعية (الآثار الفنية والصناعية ، والمنجزات المختلفة ، وما نترك بعدنا من ذكريات حية : ما أنجبنا من بنين ، وما نترك من حسرة فى قلوب ذويها وأصدقائنا ، والفراغ الذى نخلفه داخل الجماعات التى كنا نشارك فيها . . .) فالصورة الفوتوغرافية للفقيد تعكس شخصيته . إن السقط ، بعد إجهاض مثلاً ، لا يترك أثراً ، لأنه ينعدم قبل أن يتصوره المجتمع « ويشخصه » ، أى قبل أن يتبناه و يشخصه ، إنه ملىص ، وكفى : ليست له ورقة هوية ، ولا صورة فوتوغرافية ، وبالتالي لا يترك

سمات (ولو ضئيلة) لذا كرتنا ولتصوراتنا . ليس المليص كائناً بشرياً ، إنما هو نتيجة مؤلة لعملية تحملتها امرأة : إنه « شىء ما » بقى فى مستوى الأشياء . ولنضرب مثلاً آخر :

إنى حينما أفكر فى ممثل كيوسف وهبى ، لا أفكر فى اسم معين فقط ، ولكنى أتصور مواهب فنان (من خلال نظرتى إلى الفن المسرحى) وأتصور كذلك ، مختلف الظروف والمقومات المجتمعية التى بدونها يستحيل ليوسف وهبى أن يتصل بأفقى الخاص ، بوجه من الوجوه .

فلنفرض أن يوسف وهبى ليس بفنان مشهور ، هذا لا يمنعنى من أن أعرفه ، كما أعرف كثيراً من الناس ، ليسوا بفنانين ، ولكن ، هل تتأتى فى حالة هذا الفرض أن أفكر فى يوسف وهبى داخل مجموعة من المفاهيم والذكريات الفنية ؟ وهل يجوز لاسمه أن يستدعى ويثير هذا التفكير ؟

لقد ضربت المثال بيوسف وهبى ، لا لأنه شخص « من » الأشخاص ، بل لأنه « ذاك » الشخص الذى يثير اسمه ، فى نفسى (كلما تذكرته) التجديد فى المسرح العربى المعاصر ، وأتصور من جديد رواية « أبناء الشوارع » و « راسبوتين » وبعض الأفلام . . . ومعنى هذا ، أننى حينما أفكر فى يوسف وهبى ، أفكر فى بعض الفترات من ماضى فى اتصاله بظروف جمعته بكيفية ما بيوسف وهبى – الفنان : قد أصبح وهبى وفنه جزءاً من أجزاء أفقى الثقافى . فتصوراتى الحالية تلح فى أن تتوافر هذه المجموعة من العوامل لكى تكون تصوراً ليوسف وهبى . إنى أتذكر من يوسف وهبى « شخصه » أى الناحية المجتمعية من هذا الرجل ، لا كينونته الخام .

* * *

لا يفهم الفكر البشرى الأشياء إلا ضمن علاقات بعضها ببعض ، وحتى فيما هو من أعماقنا ، كالتفكير والذكريات ، والعواطف . لا بد من روابط : فالتفكير لا يكون إلا تفكيراً فى . . . والذكرى لا تكون إلا تذكراً . . . ، والتعاطف لا يفهم إلا بين اثنين ، على الأقل (ذاتين ، أو ذات وموضوع) ، والحب يربط محبباً بمحبوب . . . فنحن حينما نفكر ، نفكر « مع » أو « ضد » (وفى غالب الأحوال « مع » و « ضد » فى آن واحد) .
ف « المحاورات » الأفلاطونية تفكير أفلاطون مع سقراط وضد السفسطائيين .

هكذا ، نشاهد أن كل تفكير هو تفكير لعصر ، وفي هذا العصر ، ومدين له . ولو عارض الفكر كل نظريات معاصريه . فسينوزا ومالبرانش ، وإن كانا فيلسوفين أصيلين ، يُعدان ، في نفس الوقت ، من المنتسبين للمدرسة الكارتيذية ، في اتجاهات مختلفة . فمثلاً يقتبس سينوزا من الدين فكرة خلود الحياة ويصوغها في قالب عقلي مقتبس من ديكارت . أما مالبرانش ، فإنه ، وإن قبل الكوجيطو (من بين ما أخذ من ديكارت) يهتم بالمعاني التي يفكر فيها ، أكثر من الطريقة المتبعة في التفكير : لو أن الدائرة التي أشاهدها لم تكن أى شيء ، فإننى ، حينما أفكر فيها ، أكون لا أفكر فى شيء .

إن الذين يكتفون بعرض المبادئ والاتجاه لمذهب فلسفى ، أو لمدرسة أدبية أو فنية لا يعرفونها إلا تعريفاً ناقصاً . فالتحديد الكفيل بأن يعرفنا ، معرفة تامة بذلك المذهب أو تلك المدرسة ، هو كل تحديد يُبرز ما يحيط بهما من مذاهب ومدارس مضادة وموازية ، أى أن كل تعريف ، لنشاط ثقافى ، يجب أن يحتوى على عنصرين أساسيين : ضد ومع .

حقل التشخصن

إن الكائن يلج هذا العالم ، مجهولاً ، لا اسم له ، ولا ورقة هوية . ولكنه ، بمجرد ما يندمج في الصيرورة ، وفي اللحظة التي يبدأ فيها تشخصنه ، ينقلب « ذاك الشيء » الذى دخل العالم ، إلى كائن تاريخى . والموت هو الحد الأخير للتشخصن ، أى تصدعه ، وتفكك عناصره الشخصية . وما السهو ، وما الغفلة ، إلا درجة في هذا التصدع ، كما أن الأمراض ، المسماة بـ « أمراض الشخصية » ، درجات أخرى . فـ « إنسان » مفهوم يفرض ، مسبقاً ، تأليفاً من الكائن والشخص ، فلا يوجد إنسان ، ولا يمكن أن يوجد أبداً ، خارج هذا التأليف . وعلى العكس من ذلك ، فالعنصران الأساسيان لهذا التأليف (الكائن والشخص) يمكن وجود أحدهما مستقلاً عن الآخر : هناك الكائن بلا شخصية ، ولا شعور ، ولا نزوع (مثال ذلك : المليص والحنين) ، وهناك الشخص بلا كائن ، يحيا في آثاره فحسب ، أى في الذكريات التي نحفظ بها ، كالصورة الفوتوغرافية الباقية رغم فناء صاحبها (مثلاً ،

حينما أقول إني أحب ابن زيدون ، فعناه أننى أحب آثار الشاعر الذى حمل هذا الاسم ، أحب « ابن زيدون - الشاعر » مع جهلى المطلق بكيونته . بعد الموت ، أى الانفصام البالغ حده الأخير ينعدم الإنسان ، كلياً ، بكيونته ، وجزئياً ، بشخصه . نقول إن الميت يضمحل جزئياً بشخصه ، لأنه يبقى ، فى ذاكرة الآخرين ، فى الآثار الفنية ، فى الأعمال التى قام بها ، وفيما ترك من ممتلكات . فالانفصام لا يحصل بين الكائن والشخص فحسب ، بل بين « العندية » و « الكينونة » كذلك ، لأن الكائن البشرى تأليف من كينونة وعندية être et avoir .

فالتشخص ، إذن ، هو الكائن البشرى - الكل . فالحاحه الأساسى هو أن يكون له حقل لنشاطه : المجتمع . والبيئة المجتمعية لا تقدم للكائن المجالات والشروط اللازمة للتشخص فحسب ، بل إنها توجهه ، كذلك ، التوجيه الرامى إلى تحقيق الإنسان . حتماً ، إن البيئة لا تعمل فينا بعصا سحرية ، أو عن طريق نداء نخبة من معاصرينا (كالأولياء والأبطال والمتصوفة ، كما ادعاه برجسون فى كتابه « منبع الأخلاق والدين ») ، ولكنها تتخذ طرقاً متغيرة إلى اللانهاية ، تدفعنا بها دفعاً إلى النشاط ، وإلى متابعة الجهود . فبقدر ما يشارك أحدنا عملياً ، فى سير المجتمع ، بقدر ما يصنعه الوسط ويكيفه . هناك حركتان تكون المجتمع ، منا وكلنا : فكلما حصل تخلف ، بين خضوعنا وتحملنا للحياة ، من جهة ، وبين نشاطنا من جهة أخرى ، وقف التشخص عن سيره الطبيعى ، كما أن كل اصطدام يقع بين قابليتنا لتأثير المجتمع ، وبين قدرتنا على التكيف معه ، يحدث مشاقة فى شخصيتنا ويُفت الأنا ، وهذه أكبر مأساة تعرفها الشخصية . وإنها لمأساة أيضاً ، أن يعيش شعب من الشعوب محنة انفصام ، بين مستواه الثقافى الحاضر ، وبين الفترة الحالية التى وصل إليها تاريخ المدنية الإنسانية . فلكل عصر بدائيون ، وهم جميع الأفراد الذين لا ينسجمون (أو لم يبقوا قابلين لانسجام) مع وسطهم إنها بدائية نسبية ، تتغير من بيئة لأخرى ، بيد أن لكل بيئة بدائيتها . إنهم دائماً عرضة لشعور خاص عبر عنه روسو بقوله : « يحس الناس أنهم ملقون ، وتأثون فى هذا الكون الرحب ، وكأنهم غرقى فى عدد لانهاى من الكائنات »^(١) . إن الأنظمة الحامدة تتعرض إلى

اضطرابات نفسانية كالعصاب بمختلف أنواعه، (من فصام وهذيان) . فبحسب محتوى وقوة المعتقدات والأساطير ، لدى مجتمع ما (أو جماعة منه) يمكننا أن نحكم على درجة بدائيته ، بالنسبة للمستوى العام للمدنية العصر . من محاسن هذا المعيار ، إنه معيار عام، سواء أكان الموضوع يتعلق بالمتدينين (فالطقوس هي ملتقى الأسطورة بالدين) أم باللادينيين ، ما دام هؤلاء وأولئك يعتمدون في ماجريات حياتهم اليومية (في حياة الأسرة والعاطفة، والفن والعلم...) على الأساطير التي تغذي نظرياتهم، وتعينهم على الاقتراب من تفهم الواقع ، ولو بكيفية تقريبية عاطفية . فعند بعض الشعوب الإفريقية تلعب الأسطورة دوراً هاماً جداً ، كقوة وجدانية فعالة

كان القدماء يكوّنون ، عن العالم ، نظرية تقول بأن كل الأشياء تسير طبقاً لفكرة الأنواع والأجناس. أما نظرية المعاصرين ، فتعتبر كل الظواهر خاضعة للقوانين . وقد استخرج برجسون ، من تناقض هاتين النظريتين ، أسطورتين غنيتين ، ولكن إذا أخذنا كل واحدة منهما ، على حدة ، وفحصناها بتدقيق ، استنتجنا أن كليهما مخطئة . ففي عصرنا هذا ، يعتمد كل علم على طبقة ما من الكائنات ، يختلف جنسها وقوانينها ، بحسب أصناف المعرفة . أما الأسطورة ، فتحاول ، دائماً شيئاً من الأشياء ، سواء كان سبب ظاهرة طبيعية ، أم كان أصلاً لتشريع أو لعرف من الأعراف : فالأساطير ، إذن ، في أصلها ، أداة للتفسير . كل الأساطير الكبرى كانت جماعية ، مصدرها هو الخيلة ، إنها تعكس ذهنية مجتمعية مميزة تفسرها أطر تاريخية ، لأن الخيلة منبع لكل من التاريخ والشعر . ليست الأسطورة شيئاً يحتفظ به في المتاحف ، بل إنها من القطوب التي يلدور حولها التاريخ . يرى جورج صورييل ، أن الأساطير هي الأساس الجذري للحركات العمالية . فأسطورة هتلر جندت الشعب الألماني بأجمعه مما أدى إلى انقلاب هائل في تاريخ الإنسانية ، بالقرن العشرين . ذلك أن بعض الغرائز الجماعية تتجسم في الأساطير ، وتندمج ، بطريقها في الواقع . من هنا ، كانت الأسطورة عنصراً من العناصر المؤسسة للذهنية البشرية ، ومنبعاً لدينامية النشاط . وعلم التحليل النفسي يؤيد هذه النظرية^(١) .

(١) Cf. S. Freud, Totem et tabou, Les extraits de Moïse.

فالشخصية ، سواء كانت مريضة أو سوية ، تظهر كملتقى للناحيتين البيولوجية والمجتمعية . فالأسباب المباشرة لأغلب الحالات التي يصاب فيها امرؤ بعصاب ، ترجع إلى اضطرابات تعترى الشخص ، فتعرقل اندماجه في الأسرة والمجتمع ، نغنى اضطرابات ، يمكن أن يكون مصدرها بيولوجياً ، ولكنها رغم ذلك ، خاضعة إلى حياة الفرد المجتمعية ، مع مراعاة ظروفه التاريخية .

إن العقد والمركبات النفسانية ترجع كذلك ، إلى مصدر مجتمعي ، أى إلى اضطرابات ترابطية ، فكل مركب يطابق علاقة من علاقات الذات بالآخرين . فمركب أوديب ، مثلاً ، ينتج عن علاقات بين أفراد الأسرة ، ومركب النقص أو مركب التفوق ، يرجع إلى علاقات مجتمعية مقارنة : فالشعور بالنقص ، أو بالكمال لا يكون إلا بالنسبة لآخرين . والنرجسية مركب يجعل المصاب به شخصاً يتفانى في عشق ذاته ، ولكن مركب نرجس ، ليس في الحقيقة إلا نزوعاً إلى الكمال : إنه مأساة الصراع بين الذات وقيم البيئة التي تعيش فيها . فالنرجسيون يتألمون لما يعترى تشخصهم من حواجز تعوقه عن حرية النشاط والنمو ، تحت وطأة أنانية تغذيها قلة التواصل مع الآخرين . فالنرجسية ، على هذا ، حاجة ملحة إلى عطف ينعكس على الأنا ذاته ، حسب طريقة تصوره للآخرين .

ونجد نفس العلاقة المجتمعية ، حتى في ارتكاب الرذائل (فالزنى لا يكون إلا بين اثنين) ، ومثل ذلك يقال عن الفضائل والأعمال المستحسنة ، فلا بد للإحسان مثلاً ، أن يكون « متعدياً » : فالرحمة ، رحمة ب . . . والإيثار يكون ل . . . فائدة آخرين . . .

ونفس القانون ينطبق على الغرائز أيضاً . كثيراً ما كان الباحثون يهملون قيمة الاتجاه المجتمعي للغرائز . فلننظر على سبيل المثال ، إلى الغريزتين اللتين يعطيها علم التحليل النفسي كبير عنايته : الغريزة الجنسية ، وغريزة العدوان . إنهما يشبهان ، كثير الشبه ، المركبات ، أى أن كل واحدة منهما مجموعة نزعات تتصل ، اتصالاً وثيقاً ، بالآخرين . إنها « متعدية » كالفضائل والرذائل ، نغنى أنها لا توجد إلا في ترابط الذوات واتصال ذات بموضوع . هذا ما يفهمنا موقف السيكلوجيا الحديثة التي أخذت تركز جهودها ، على الكائن البشري ، بصفته يحمل

مشكلاً لم يجد بعد حلاً لاثقاً ، فهمها الأول ، أن تجد حلاً لمشكلة التكيف .
 أى لمشكلة الصراع . ولنذكر هنا ، على سبيل المثال ، قضية الفتاة التى عاجلها
 الدكتور بروير Breuer (من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٢) والتى فتحت المجال لعلم التحليل
 النفساني . أصيبت الفتاة بعصاب الهستيريا : كانت تتحرق ألماً من ذكريات
 وجدانية تهاجمها هواجس مخزنة ، فترى نفسها أمام أبيها وهو فوق سرير المرض^(١) .
 هناك مثل آخر يؤيد نظريتنا . فاختبارات الذكاء وصلت إلى نتائج مقنعة ، حول
 ما للبيئة من تأثير فعال على المستوى الذهني للأفراد . فلنأخذ مثلاً : إخوة وأخوات
 ولربهم في نفس الوسط ، ونفس الطرق . فالرقم الاستدلالي ، لنسبة التشابه بينهم هو ،
 ٥٠ ، تقريباً . أما إذا جعلناهم في بيئات مختلفة ، فالرقم الاستدلالي ينخفض
 بنسبة النصف (فيصير ٢٥ ،) . ولنجعلهم الآن في أوساط متناقضة ، فنسبة
 التشابه تصبح أقل من ١٩ ، فتمثل البيئات يخلق زيادة محسوسة للتماثل في الذهنية ،
 والعكس بالعكس ، أى إن اختلاف ظروف الحياة يخلق نقصاناً في تماثل الذهنيات .

* * *

على هذا توجد بنية ثقافية جذرية ، خاصة بكل وسط ، منها يتكون نير
 شخصيات كل شخص . فلا وجود لـ « أنا مطلق » ، بالنسبة للوعي (كما أنه لا يوجد
 آخرون بكيفية مطلقة) بل ليس هناك إلا أنا في وساطة . لا يعرف الوعي إلا الكائنات
 والأشياء التى يدخل معها في تواصل . فالـ « أنت » كل يشعر به الأنا ، بواسطة
 حب أو بغضاء . إن الـ « هو » و الـ « هي » و الـ « هم » يبقون فقيدي كل مداول ،
 في لغة التواصل بين الأشخاص ، إذا كانوا منفصلين عن الأنا ، ولا يحتوون على
 أية إمكانية لأن يبدلوا الغائب بالأنث داخل جماعة أو داخل « نحن » (مجتمع ،
 أو مجموع البشرية) . وكل « أنا » يوجد في منزل عن التواصلات داخل الـ « نحن »
 لا يستطيع أن يخرج من الـ « هذا » . فالكائن لا يرتفع إلى مستوى الشعور بالذات
 والشعور — كعرفة إلا إذا اصطدم بالـ « أنت » والآخرين . إن الآخرين يقدمون ،
 لكل واحد منا ، « أنا » كهبة . فبالمشاركة التى يكيف بها الآخرون الأنا ، ويكيف

(١) انظر فرويد : خمسة دروس في التحليل النفساني .

بها الأنا الآخرين ، يبدأ التشخصن . ومن هذه اللحمة ، ينسج كل أنا ، وكل « أنت » (وبطريقة غير مباشرة الـ « هم » ، كذلك) ما يكون الذات والأنا - الأعلى (كما عند فرويد) .

قد درس سكيلس وفيلمور^(١) حالة ٤٠٧ أطفال من الطبقة الفقيرة (كان آباؤهم غير مثقفين ، ول بعضهم سوابق إجرامية) . وبمجرد ما دخل الأطفال إلى الميتم أظهر البحث ، بطريقة الاختبارات النفسانية ، في أن « نسبة الذكاء I.Q. » المتوسط ، لا تتعدى ٨٥ في المائة ، في السنة الرابعة عشرة ، مما يدل على مستوى منخفض (النسبة المتوسطة العادية هي ١٠٠) . ويشهد هذا التخلف الذهني ، بقدر ما يطول زمن تأثير الظروف الغير المؤاتية التي عاش فيها الأطفال . وعلى عكس ذلك ، لاحظ باحثون آخرون ، أن أبناء الأسرة المثرية بما أنهم منذ ازديادهم ، ينشأون في وسط مجتمعي متغير الجوانب (التغذية الجيدة ، ووسائل الثقافة ، والسفر والفرجة . . .) يظهرون يقظة ذهنية ، في سن مبكرة .

* * *

قد حاول بعض الباحثين أن يفسروا ظاهرات مجتمعية باعتمادهم على السيكولوجيا الفردية ، في حين أن وحدة الجوانب الفردية والجوانب المجتمعية ، هي التي تجعل الأنا ماهو في الواقع . ولقد كانت الثنائية الحاجز الأكبر أمام تقدم البحث . يظهر لنا أن فكرة التشخصن ، إذا ما فهمت على حقيقتها ، لكفيلة بأن تجعلنا نتغلب على الثنائية . التشخصن في صميمه ، وحدة الكائن والشخص التي لا تنفصل مطلقاً . خلافاً لمذهب المادية التاريخية الذي يفسر نشوء الفكرولوجيا (l'idéologie) بالظروف المجتمعية ، نرى من الأليق ، أن نوجه عنايتنا إلى أبعد من الشخص ، لأن الشخص تحدده ظروف حياة البيئات . فهناك واقع تركز فيه الفعالية المجتمعية ، ويتجاوزها : هذا الواقع الخاص هو الإنسان .

فأساة الوعي عند هيجل ، وتجربة القلق عند كيركغارد واسترقاق رأس المال للإنسان عند ماركس ، وتجربة الإبهام عند الوجوديين ، والالتباس عند موني ،

(١) Skeels and Fillmore, The Mental Development of children from underprivileged homes. J. gen. psy. pp. 427-439.

والمحال عند كامو ، كل ذلك تجارب نحياها ، في مستوى الشخص . لكن ، رغم التحديدات التي يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ، ورغم الوضع الوجودي (سارتر) ، واعتراف الإنسان بالإنسان ، داخل معشر (موني) ، رغم ذلك كله توجد قيمة ، بمقتضاها نشعر بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر ، والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة وتجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى . وتكون تلك القيمة تواسلاً بين الأشخاص ، رغم الاختلافات الطبقيّة والعرقية ، وتباين الجنسيات واللغات . كما تتكون الوحدة ، بين أفراد كل طبقة وكل جماعة ، بالرغم من الأقنعة و « جدار » المحال وعدم شقوف الواقع . إننا نختلف ، من جوانب لا تحصى ، ولكننا شيء « واحد » ، لأن لنا جذراً مشتركاً ، بل أكثر من الجذر البشري النوعي ، الذي يجعلنا ما نحن ، لنا اتجاه مشترك أصيل : الإنسانية جمعاء . تصبو إلى تحقيق هدف أسمى ، تحقيق الإنسان المتفتح الكلي . لقد ضيقنا نطاق بحثنا فحصرناه في مستوى التشخصن الذي لم يستكمل نموه . يمكننا أن نقول مع كيركغارد ، بأننا نحيا تجربة الإخفاق ، ومع سارتر ، بأن نظر الآخرين يجرّدني ، وينذرني ، فنحن لا نرغب في أن نصير آلهة (« لأنه طموح لا فائدة فيه » سارتر) . كل ما نريد ، هو أن يكون كل منا إنساناً .

* * *

لا جرم أنه ، إذا توفّق التشخصن ، في تحقيق الإنسان يكون قد بلغ المرحلة الحاسمة ، حيث يُصبح الأنا منسجماً في ذاته ، مما يمكنه من أن يقوم بدوره الحق في الحياة ، أي تحقيق نزوع البشرية جمعاء ، وبقصر العبارة : في هذا المستوى من التشخصن ، تُطابقُ النزوعات الخاصة الأهداف العامة النوعية ، إذ كل شخص (وقد صار إنساناً) يجسم الإنسانية ، إلى حد أن أي نشاط ، يقوم به ، يساهم في ترقية مجموع الإنسانية . فالفعالية الشخصية في هذه المرحلة الحاسمة ، تتجاوز النشاط المحدد في دائرة الصراع المعشري ، والمزاحمات القومية والدولية .

فحركة التشخصن ، من هذا المنظار ، تخولنا من التفكير في تعال ، دون التجاء إلى عالم الغيبيات . فهي على هذا ، حركة تلتئم ، بفضلها ، الميتافيزيقا بالأخلاقية

الثاماً يحقق الأنا في تفتحها الكامل . إن التشخصن حركة في صيرورة ترمى إلى أبعد حد ، دون أن تكون أبداً ، قوة عمياء . وبصفته حركة واعية ، فهو قبل كل شيء لاصق بالواقع ، دونما انقطاع ، نيره تفاعلات الجذب والدفع . بيد أن التشخصن يختلف ، كلياً عن الحركات الطبيعية الآلية : إنه حركة عارفة ، واعية لفعاليتها ، في تقدمها التصاعدي . فالذات لا تطمئن إلى شخصيتها الحالية ، ولا تقنع بأي وجود منحصر في الحاضر ، لأن شيئاً ، أكبر من وجودها الحاضر ، يجذبها ويبرها بممكنات وجود مليء . فالتعالى ، إذن ، توتر باطنى يدفع إلى تحقيق الممكنات التى تتحرر وتلح في أن تحقق في الوجود .

فالتشخصن يفتح أمام الكائن ، صيرورة لانهاية ووسائل لتجاوز الذات بالذات تجاوزاً نحياه في تجاربنا اليومية . ومن هنا أيضاً ، وبالتالي ، يحررنا التشخصن من كل الأنظمة المغلقة الآلية ، كما يحررنا من المعتقدات التى تجعل من الإنسان كائناً لا حول له ولا قوة لتجاوز وضعه ، وكذلك من فلسفة أنصار الغائية ، كصاحب البيت الآتى :

والظلم من شيم النفوس ، فإن تجد ذا عفة ، فلعله لا يظلم !
أو وولف Wolff الذى ادعى أن الطبيعة لم تُخلق إلا لتشهد بحكمة الخالق ،
والذا ، فهى لا تعرف تغيراً ، وكل ظاهراتها تتجه نحو هذه الغاية : فالقطط خلقت لتأكل الفيران ، وخلقت الفيران لتأكلها القطط .

أما التشخصن فهو ، في نظرنا ، فكرة تمكن الباحث من التغلب على المشاكل التى تعثرت فيها الفلسفات الأخرى . إنه حركة تخول الكائن البشرى أن يركز الغائية في ذاته . وهذه الغائية تبرز ، في المرحلة الأخيرة من التشخصن ، مع أهداف الإنسانية جمعاء . إن التشخصن ، كما حاولنا أن نفهمه ، فيما تقدم ، ليس بعقيدة مجانية ، ولا بفكرة مجردة ، أو بحركة آلية . ففى التشخصن تضمحل ثنائية كائن - شخص كما تضمحل أنواع عديدة من التناقضات ، مثل التناقض الذى يظهر ، في فن بعض الشعوب ، حيث يتعارض التابع ، الذى تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع إلى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التى تسير بها مدنية العصر . وهذا ، كذلك

شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم . وبما أننا لا نرمي إلى تفسير الصيرورة ، بل إلى استعمال الصيرورة في تفهم « الصائرين » ، أى نحن ، جاز لنا أن نقول : إن الخلق الفنى ، وكذلك وجود المتخلفين ذهنيًا ، واللامنسجمين ، لا يخلّ بقانون التابع ، بل على العكس من ذلك ، إن الإبداع الفنى ووجود المتخلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحيّة نظرية التشخصن . فالصيرورة لا تتدخل إلا في الحالة العامة ، حيث تكون اتحاد كائن — شخص اتحاداً سويًا . وليس هناك قطعاً ، بالنسبة للكائن البشرى ، صيرورة إلا حيث توجد حركة مشخصنة .

* * *

لقد سطرنا الخطوط العامة لكل المفاهيم الأساسية ، التي سنتوقف عليها في أبحاثنا المقبلة ، وهذا مما يُيسر لنا القيام بالمهمة . وعلى الخصوص ، أكدنا المدلول الذي يجب أن يُطلق على فكرة « كائن » ، في روابطه مع فكرة شخص . بقى علينا أن نستكشف واقعية « شخص » الغنية .

لهذا نخصص الفصل التالى .

الفصل الثاني

الشخص

١ - من الشخص إلى تحول الشخص

تعودنا في الفصل الأول على معاني بعض الألفاظ والعبارات الأساسية ، واطلعنا على الاتجاه العام الذي يسير عليه هذا البحث . أما الآن ، فينبغي لنا متابعة التحليلات السابقة ، على أن نتجاوز المستوى الذي بلغناه ، في الفصل الأول ، لتزداد الفكرة المحورية التي دارت حولها تحليلاتنا المتقدمة ، إيضاحاً وعمقاً .

لهذا الفصل هدف مزدوج ، سيهتم أولاً : بموضوع خاص هو موضوع العلاقات التي بين الشخص (كمرکز إشعاع ، يوجد مقدماً على عناصره المؤسسة) وبين الشخصيات ، أي بين المراحل التي تمر بها حركة التشخص . وسيهتم ثانياً : بتفسير العلاقات الداخلية التي تربط بين مختلف العناصر المؤسسة للشخص . ومعنى هذا ، أننا سندرس حركة مزدوجة :

(أ) كيف يتكون الشخص من شخصيات مختلفة .

(ب) كيف أن الشخص يتجاوز ، دائماً ، جميع الشخصيات .

* * *

ال « إنسان » هو ملتقى الشخص والكائن ، مع زيادة ، هذه الزيادة هي التعالي إلى أبعد من الكائن ، والشخص . ليس للكائن موضع خارج ثنائيات ، وتداخلات ، فهو لا يلج الواقع الإنساني ، إلا من جراء التشخص . والتشخص حركة لا تكتفي بالإضاءة والتغيير ، بل تقوم ، أيضاً ، بعمليات تأسيسية . وبفضل هذه العمليات ، يمتنع على الكائن وعلى الشخصية ، أن يظهر كشيئين مطلقين ، لأنهما حقيقتان تتجسمان في الشخص ، وعنه تأخذان معانيهما . إنهما يمتازان بهاته المعاني التي تجعل منهما مؤسسين متفرقين (من حيث اختصاص كل منهما) لواقع الكائن ، أثناء تشخصه . لكن ، بما أن الكائن والشخص عنصران جذريان يتكاملان ، بل يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، فإنهما يتخذان معنى يشملهما معاً ، ويجعل منهما مجرد فترات في حركة التشخص .

الشخص وشخصياته

كان سقراط يدعو معاصريه إلى التأمل الصحيح ، في ذاتهم ، لكي يشعروا ، في أعماقهم ، بما هو إنساني نوعي عند كل شخص . ومنذ ذلك ، أصبحت ، وما زالت ، مشكلة معرفة - الذات ، المشكلة الرئيسية في الفلسفة المدرسية ، وصار ، وما زال ، المنهج التأملی أداة هذه المعرفة . بيد أن الفلسفة اكتسبت ، عقب ذلك ، غنى بسبب ظهور مشاكل جديدة ، فكان لازماً ، إذن ، تجديد منهج البحث الفلسفي . نتجت هذه الانقلابات ، بطريقة مباشرة ، وحتمية ، عن الكثافة الجديدة التي يكتسبها مدلول « شخص » ، دونما انقطاع ، في الحقل التشريعي (قانونياً وسياسياً) وفي الحقل الفلسفي الإنساني العام .

إن الشخص لا يعرف ، كما حاول آخرون أن يعرفوه ، بالتيار الحيوي ، ولكن الحركة الهدفية التي تجعله دائماً مقدماً عليها ، هي المحددة له . فالبنية الوظيفية ، لكل شخصية ، تخضع لقابلياتها وإمكاناتها ، كما تخضع للمواقف والحاجات ، وأخيراً للبيئة . إن إحصاء مجموع هذه العوامل ينحصر في التحديدات الحالية ، في فترة معينة من الحركة المشخصة . فمن وجهة السيكولوجيا المجتمعية ، لا توجد تحديدات أخرى غير السابقة . يقول جيوم : « لا يمكن القيام بأية دراسة واقعية ، لنمو الشخصية ، إلا إذا اعتبرنا الوسط الذي يجب على الطفل أن ينسجم فيه . لكن الوسط المجتمعي على الخصوص ، هو الذي غالباً ما يجعل الإنسان أمام المشاكل الأكثر تعقيداً وصعوبة »^(١) . فالفيلسوف الميتافيزيقي لا يقف عند حدود المشكل السهل ، الحاضر ، وعند حدود المظاهر البسيطة القابلة للتغيرات ، إلا ليجاوزها . إنه لا يقف عند الأشياء المقنعة ، إلا ليثب من مستواها إلى مستوى ما لم يلبس القناع بعد . هكذا يفعل بالنسبة للكائن البشري : يرتفع من الشخص المحرر من العوائد ، وضغط رقابة المجتمع ، إلى الإنسان . لا يجوز لنا أن نقول ، بأن الشخص ليس إلا شخصية أزيل عنها القناع ، ما دام الشخص صيرورة تطغى على كل تحديد ، لما لها من غنى وإمكانات . إنها ترمى إلى تحقيق الإنسان

(١) L. Guillaume, La psychologie de l'enfant, p. 52 (Traité de Dumas).

كما يرى جهاز ما إلى تحقيق حالة توازنه : الشخص هو الممكن في توتر نحو
اللانهاية . فمحاولة تعريف الشخص ، بالنسبة إلى الشخصية ، محاولةٌ تحدد من
ديناميته ومن إمكانياته ، وتجمده في مراحل الأولى . لقد وصف (لاورانس)
الصعوبات التي نلاقها حينما نريد أن نتخلى عن شخصيتنا لتتظاهر بشخصية
أخرى . فلننصت إليه يحدثنا عن تجربته في هذا الموضوع : « حينما صرت أعيش
بزي العرب ، وأتكيف في قالب ذهنيهم ، شعرت بأن شخصيتي الإنجليزية قد
انترعت مني : هكذا استطعت أن أشاهد الغرب وعاداته بعيون جديدة ، كأني
صرت منفصلاً عن الغرب ، كامل الانفصال . لكن ، كيف السبيل إلى اكتساب
ما يجعلني عربياً؟ لم تكن محاولاتي إلا تصنعاً محضاً . إنه من السهل أن يضيع لشخص
إيمانه ، ولكنه من العسير ، بعد ذلك ، أن يصل إلى إيمان جديد . فكوني تخلّيت
عن شكل ، دون أن أكتسب شكلاً جديداً أفقدني كل استقرار » (١) .

* * *

الشخصية هي المنتهى المشترك لظواهر تتعلق بالسيكولوجيا الفردية ،
وبالسيكولوجيا المجتمعية ، داخل مجموعة من الشروط اللازمة للسلوك ، إزاء
المواقف الحالية .

ينطبق هذا التعريف على الجانب من الأنا الذي له ، من بعض الوجوه ،
وحدة واستقرار يشبهان الوحدة والاستقرار اللذين نطلقهما على الموضوعات . ويصبح
هذا التعريف غير صالح بمجرد ما نريد أن ندخل فيه ما ليس هنا - الآن ،
ويجاوز « الحاضر » ، أي كل ما لا يمكن أن يتصف « بالحضور » (حالا أو
استقبالا) لأنه دائماً يحيا ، سابقاً على حاضره ، أي أنه يحيا في المستقبل . فللطالب
مثلاً ، شخصية حالية ، هي الشخصية المحددة في ورقة هويته ، والتي تملأ حقل
وعيه في «الآن» . بيد أن الطالب يشعربتوتر داخلي ، أي بقوة تدفعه إلى « الشخصية »
التي يرى لأن يصحبها ، وهذه الشخصية - النزوع ليست حداثياً ؛ من الممكن
تجاوزها ، لأن إمكانيات الطالب لا تُعطى ، برمتها ، دفعة واحدة ، إنها تبرز
حسب تتابع تصاعدي ، كسلسلة من الشخصيات يمكن تصورها . من الجائز

أن تنضب إمكانيات الطالب ، فيبقى دون ما كان يصبو إليه ، على أن الشخصية التي يرى إليها غاية ، بالنسبة للوضع الحالي ، ولو استحال تحقيقها في المستقبل . إذا صح ما تقدم ، جاز أن نقول بأن الشخص ليس بشخصية واحدة ، ولكنه عدة شخصيات : فهو ، في كل فترة من حياته ، ما - لم - يكن - من قبل ، وسيصير ما - لم - يكن - أبداً . ذلك أن الإمكانيات تستطيع أن تذهب إلى أبعد مما يتوقع منها ، كما أن التشخصن يمكن أن يتخذ سرعة تتعدى نزوع البداية . ولضرب لذلك مثلاً : ف (باستور) حينما كان طالباً ، عوضاً من أن يغلغ على ذاته ، فينحصر تشخصنه في النزوع إلى شخصية أستاذ ، دفعته إمكانياته إلى مرحلة أصبح معها يشعر أنه ملك لمجموع البشرية ، لا لذاته فحسب . ويقال مثل هذا الكلام عن أعلام الإنسانية ، مثل أرسطو وابن سينا ففوة التفتح التي أكدت شخصيتهم وفرضتها ، جعلتهم ملتزمين بالعمل على تحقيق أهداف تتعدى نطاق أشخاصها ونزوعاتهم الأولية . فالفعل الذي يؤكد وجود الشخص ويفرضه ، هو نفس الفعل الذي يفتح له مجال التعالي . كل نشاط نقوم به ، يحدث تغيراً فينا . كانت (ماري كوري) وهي ما تزال طالبة ، تصبو إلى أن تصبح أستاذة ، ولكن تشخصنها ذهب بها إلى أبعد مما كان يخطر ببالها ، فقامت ببحوث خطيرة لتقدم العلم ، ولصالح الإنسانية . فاحترقت أصابعها وتعرضت لأخطار أخرى ، ولكن ذلك لم يحدث أي فتور في عزمها : فالتفاني ، في خدمة العلم ، يحدث حماساً لا يضاهي ، ينسى معه العالم ذاته ، كالفناء الذي يدعيه الصوفية ، فيصبح الباحث أو الفنان في عالم يتعدى حدود الأسرة ، والوطن ، وتمتدح نزوعاته في الحياة بأهداف الإنسانية جمعاء : أسرته هي البشرية ، ووطنه هو الخبر ، لقد جاوز مستوى الشخص ، وحقق الإنسان .

في هذه المرحلة ، ينفصل الأنا عن الأنانية ، فيندمج مصيره في مصير النوع البشري ، مما يكسبه ثروة وحرية لا حد لهما . فالشخص لا يكتمل في الإنسان ، إلا بقدر ما يشعر أنه هو مجموع الآخرين . يتكوّن الشخص ابتداء من شخصيات ، وكل شخصية لا تتأكد إلا باستنادها على الإرادة والنشاط : النشاط يظهر الإرادة ، والإرادة تخلق في الوعي الإثارات الأولية التي تطبعه بطابع الحيوية ، فلقد كان

الرواقيون على صلوب محصرهم كل الشخصية في الفعل الإرادى .
 فالشخص ، على هذا ، سلسلة من الأفعال الإرادية ، اختلط بعضها ببعض ،
 وربما مجهود واحد بين مراحل الحياة المتابعة ، كما وحد بين الأهواء العديدة ،
 والإشارات ، والفعاليات الماضية ، وبين ألوانها العاطفية ، وتجارب النجاح والفشل
 والأهداف المختلفة التى يرى إليها لأنا . كل هذا يتضامن مع نزوعات حالية ،
 يلتزم فيها « الآن » و « البعد » . فالتشخص ، إذن ، « حاصر » في مجموع
 الميادين ، وليس في أى ميدان .

* * *

هكذا ، ليست الشخصية إلا فترة من التشخص ، تزم في الحال ، الكائن
 البشرى . وعلى عكس ذلك إن الشخص ، قبل كل شيء ، هو كل الشخصية
 الحالية بما فيها من ماض ، ونزوعات للمستقبل : إنه مجموعة شخصيات ،
 لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب أى مشكلة . ذلك أن كل شخصية ، من
 حيث إنها فترة من فترات الشخص ، ليست مسلكاً تمر به الحركة المشخصة ،
 وليست بالحد الأخير ، إن كل لحظة من حياتنا توازى التروع الذى نعمل على
 تحقيقه ، أى الطاقة الحيوية لوجودنا . بيد أن اللحظة ، هى أيضاً ، مشكلة كما
 تفتنت لذلك الفلسفة المدرسية : فاللحظة موجودة ، وغير موجودة ، فى آن واحد ،
 فهى ، من هذه الوجهة تماثل النقطة فى الهندسة : توجد النقطة ، ما دمنا نتحدث
 عنها ، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة ، ولا وجود لها ، إذ أنها لا تخضع
 لأى وضع من الأوضاع . اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية : نقول « هذه اللحظة »
 كأننا نتكلم عن موجود ، ولكننا ما ننته من الكلام عنها ، حتى تكون قد انعدمت .
 فالفاصل بين الوجود والعدم ، غير ثابت ، ولا محسوس ، ولا دقيق . فالماضى ما لم
 يبق ، إنه ما قد كان . لقد اصطدم (برجسون) بمشكل اللحظة ، وقد عبر
 عنه ، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضى . فاللحظة فى نظره ،
 هى فى نفس الوقت ، ما يقوم حالياً ، بنشاط ، وما تجرد ، نهائياً ، عن النشاط .
 إنها تحيا ، وعند الآونة التى تحيا فيها ، تكون قد جاوزت حياتها . وبما أن فلسفة
 برجسون فلسفة التطور والحركة ، فالديمومة لا تقبل إلا الاسترسال المطلق . فالكائن
 ملق ، فى تتابع لحظات ، يجاوز بعضها البعض ، دون انقطاع من هنا انقلبت مشكلة .

اللحظة إلى مشكلة التتابع ، ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل ، ما دام كل شخص يحمل في صميمه ، كل الشخصيات الممكنة ، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية . فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع القهقري ، في تاريخ شخص ، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات ، فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الأولى في سلسلة مراحل التشخصن ، تنقلنا من شخصية لأخرى ، حتى نصل إلى نقطة البداية ، أي اللحظة التي ليس وراءها شيء ، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الحام . لقد صدق (وليام جيمس) في قوله إن الذي يملك الآن الأخير : « يملك كذلك الآن الذي قبل الأخير ، إذ أن الذي يملك المالك يملك المملوك »^(١) .

* * *

يجدر بالفلسفة الحديثة ، لتغلب على ما تجد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات ، أن تعتبر الشخص كحركة ، أي مركز ثقل دينامي ، يتسع بقدر ما يتقدم ، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تتجاذب بداخله ، فتضايف كثافته . الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة ، وملتي مجموع الشخصيات الماضية . فحول هذا المركز ينشأ الآن - الكل ، ويتمخض عن نزوعاته .

لقد أعطيت عدة تعريفات لـ « الشخصية » ، كلها تغيّر التعريف الذي أخذته في الشخصانية الواقعية . إن (ألبرت Allport) أعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكولوجيا المجتمعية . يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكونفزيقية ، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط . يظهر لنا أن هذا التعريف صحيح لكنه يحتاج إلى تكملة وتدقيق .

فلاحظنا الأولى على تعريف (ألبرت) هي : بما أن الشخصية تنظيم دينامي ، يجب أن لا يكتفى بالتحدث عن « التنسيقات » ، بل لا بد من إبراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعالياتنا ، للتكيف معه . إننا نتكيف مع العالم ، وبتكيفنا نكيّفه ، فنصنعه ، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا . فهناك تفاعل دائري ، وتقدم جدلي (ديالكتيك) . فالفردية لا تعرف

(١) W. James, Précis de psychologie, p. 265 (20 édition de la trad. fr. Paris 1910).

ذاتها إلا بواسطة العالم الذي يحيط بها ، كما قال هيجل^(١) ، « إننا » نزوع » ،
وحرية في — موقف ، كما عند هيدجر وسارتر : « المجتمع يصنع الشخص (...)
والشخص يصنع المجتمع »^(٢) .

فهذه الفكرة تردد صدى الجدل الهيجلي — الماركسي : إن التغيرات الكمية
تحدث تغيرات كيفية ، والعكس بالعكس . فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه
(ألبورت) للشخصية ، وجعلنا عوض « فرد » (من حيث هو وحدة منعزلة)
« أنا » في « النحن » (كما نشاهده ، في الواقع) حصلنا على كمية دينامية أكبر ،
لأن الذات متأطرة مجتمعيًا ، وبالتالي أقوى تأثيراً في الوسط ، ولتفاعلها معه نتائج
أكثر أهمية ، من حيث الكيفية .

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعيةً. فما تمتاز به ، أنها
تبرز الدور الهام الذي يلعبه ، في تكوين الشخصية ، تفاعل شخص مع
الوسط ، ودور مفهوم الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً : « فرداً —
مع » . .) . بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً ، يلزم من هذا ،
بالضرورة ، أن يكون للوعي إمكانيات لتغير الموضوعات التي يتصل بها . إن
التشخص حركة مزدوجة تخط ، في سيرها ، اتجاهين :

أولهما ، هو الكوجيطو الكلاسيكي ، يتممه كوجيطو آخر « مادي » ، يلج بنا
في « مادية » الواقع كما هو ، أي كما نشعر به ، في معارضة الأشياء لنا (انظر فاسقة
مين دوبران) فالكوجيطو الكارتيزياني ، كوجيطو تأملي ، أما كوجيطو (مين ،
دوبران) ، أي الكوجيطو المادي ، فيمتاز بدينامية كبيرة ، لأنه لا يعتبر العالم مجرد
حقل فارغ ، بل العالم هو ما يعارضني ، ويفرض وجوده علي وعي ، بمعارضته إياي .
والاتجاه الثاني الذي يخطه التشخص ، فيتجسم في التواصل الإنساني ، وفي تضامن
الأناس مع « النحن » . فـ « التلاؤم » (على حد تعبير ألبورت ، في تعريفه للشخصية)
يستمد ديناميته من مختلف أنواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظواهرات ،
وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين . ذلك أن « الآخرين » وجوداً حاضراً متصلاً بحياة

La phénoménologie de l'esprit, p. 254-256; T. I. (١)

Sartre, Situation II, p. 27. (٢)

كل فرد ، يقومون فيها بدور المساعدين أحياناً ، وأحياناً بدور المنافسين ، وطوراً يمثلون القدرة ، وطوراً الموضوع .. لذا يُمتنع فعل السيكلوجيا الفردية عن السيكلوجيا المجتمعية ، فحتى المواقف النرجسية ، تظهر مع البحث ، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

وآخر ملاحظة لنا على ألبورت : نرى من الصعب جداً أن تعرف الشخصية بكيفية مستقلة عن الشخص . إن التعريف ، الذي أعطاه ألبورت ، يمكنه أن يطلق على الشخصية أو الشخص ، دون تغاير .. وعلى العكس من ذلك إذا أخذنا الشخصية كنزرة من ذرات الزمن التاريخي « أنا » في مرحلة دنيا ، لا تستطيع الهبوط إلى أسفل منها ، أى في وحدة مكثفة بذاتها ، نتساءل : كيف يكون الشخص في هذه الحالة ؟ فليس للشخص أدنى معنى ، إلا في ترابط وثيق مع الشخصيات التي سبقت ، ومع الشخصيات التي أخذت بوادرها ترتسم في المستقبل . الشخص هو الكائن الذي يهتم ، كما يقول (هيدجر) ، أو هو الكائن الذي له طموح لا نهائي ، حسب اتجاه (كيركجارد) .

* * *

الملاحظات السابقة (مضافة إلى أخرى ، سنعرضها فيما بعد) تبرر التحفظات التي نتخذها بالنسبة لما يُعطى عادة ، لمفهومي شخصية وشخص .
حقاً ، إن لفظة « شخص » ، لكثرة ما حملت ، في مختلف العصور ، من معاني متنوعة (دينية ، وصوفية ، وسياسية ، وقانونية ...) أصبحت متناثرة ، ومشوهة شيئاً ما . فكل فلسفة تحاول أن تنقد « الشخص » ، لا تستطيع أبداً ، أن تخطو خطواتها الأولى ، إلا بعد صفق هذا المفهوم ليصفو من كل إبهام لا حق به . بيد أنه يظهر لنا ، أن محاولة كهذه ستبوء ، مسبقاً ، بالفشل ، ذلك أن عملية صفق وتصفية لفظة قديمة ، مليئة بالمعاني المختلفة (كما هو الشأن ، في لفظة شخص) لا تتحقق لا جزئياً ، فلو قمنا بعملية صفق وتصفية كاملة ، لتغير مدلول « شخص » في صميمه ، إما بتفريط يبالغ في الخط من قيمته ، وإما بإفراط في تقدير قيمته .
لم نحلل ، إلى حد الساعة ، جذور الشخصانية ، وإنما عملنا على فهم المفردات التي تستعمل في هذه الفلسفة ، مع إبرازنا للحواجز التي تنشأ عن استعمال هذه

الألفاظ الكثيرة الإبهام والالتباس .

* * *

يرى (إيمانويل موني) إن الشخصية هي الدفاع عن الشخص ، خلافاً لما ادعاه (رونوفي) من أن الشخصية هي «مذهب الشخصية»^(١) . فالأول يقول بأن الشخص « ليس هيكلًا هندسيًا جامدًا ، إنه يدوم ، ويجرب نفسه مع سير الزمن »^(٢) . أما الثاني فيؤكد أن الشخص هو «المبدأ السببي الأول ، بالنسبة للعالم»^(٣) . لقد فطن (موني) إلى ما في الكلمات المستعملة في الفلسفة الشخصية من إبهام . فاربما جرّت ، في نظره ، إلى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية ، فاضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية « المعشرية » (Communautaire)^(٤) . ولقد عنون أحد كتبه بـ « ثورة شخصية معشرية » . لكن ، بالرغم من هذا النعت ، لا يزول الالتباس : ألا يثير المعنى الموجود في كلمات شخص ، وأشخاص ، وأشياء شخصية ... كثيراً من المفاهيم والصور ، غالباً ما تخالف مدلول « معشرية » و « معشرى » ؟ ولنخرج من هذا التناقض ، بجمل بنا أن نأجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للآخر : إما أن نجعل من « المعشرى » شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية ، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي مندمجاً فيما هو معشرى . ففي الحالة الأولى لا نتغلب ، أبداً ، على الفردية المصطبغة بالأناية^(٥) ، وفي الحالة الثانية ، تصبح الشخصية غير معشرية .

نتيجة هذا هي أن كل اسم ، لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم قديمة متضاربة ، لمجرد وصفه بنعت من النعوت . فوصف الشخصية بالمعشرية ، لا يزيح عنها ما بها من غموض وإبهام . إن السيد (أندري لاند) في قاموسه الفلسفي الشهير (مادة شخص) يبرز ما بين « فردية » و « شخص » من اتصال : « فالفرد الكثير الوعي ، القوى التبصر ، الذي لا يراعى ، مع ذلك ،

(١) Charles Renouvier, Le personalisme, p. 1.

(٢) Mounier, Traité du caractère, p. 51

(٣) Renouvier, Le personalisme, p. VII.

(٤) Qu'est-ce que le personalisme ? pp. 10 et 74.

(٥) أي الفردانية individualisme

إلا مصالحه الخاصة ، وإشباع رغباته الفردية ، غير عابئ بالأخلاق ، يعد ، رغم هذا ، شخصاً معنوياً . . . » . ويزيد (لاند) بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل أحياناً ، كمرادف « نبيل » أو « ممتاز » لكلمة فرد . ثم يصل (لاند) إلى أن ما هو « شخصي » معناه فردى وأناى ، وانتفاعى .

لمثل هذه الأسباب ، عبرنا عن تحفظاتنا فى شأن تعريف (موني) للشخصانية . فى بعض الأحيان ، نشعر بأن « الشخص » (ولو كان مصفوقاً ، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن ، كما فى التصريح الآتى (١) « إن ذكاءنا صدر من صميمنا ، ليستخرج من أعماق لحمة الكائن ، الغذاء الذى سيجعل منه أرواحنا » . وهناك بعض المؤلفين ، لا يتغلبون على الإبهام ، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية : فمعجم (لاروس) مثلاً ، يقول بأن « الشخصانية رذيلة ، وسلوك كل من يجعل معيار كل شىء ، مصالحه الشخصية » . بل إننا نجد فى مجلة شهيرة ، هى لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية ، التى أسسها (موني) ، بأن « الشخصية شىء غير محدد ، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد ، التى تجعله مخالفاً لأى فرد غيره » (٢) .

لقد فطن (موني) إلى الصعوبات التى تعترى الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض ، لكن ، رغم جهوده ، بقى لفظ « شخص » يحمل طابع الأنانية والأنانة الذى صاحبه ، منذ نشأته الأولى ، لذا ، نرى ، أن من الضرورى أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملة) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة ، كما يفعل العالم فى الخبر (يصف ، ويرتب ، ويحدد المفاهيم . إن (موني) لم يقم بعملية تدعيم ، من هذا القبيل ، كما تغافل عنها سلفه ، (رونوفى) ، وإننا لندعو من العملية التى سنقوم بها ، أن توضح لنا مفهوم « شخص » وتطوراتهِ . وبذلك سنبرر ، مرة أخرى ، الأسباب التى ترغمننا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا ، أو على الأقل ، كانت لها معان تغاير ، فى الغالب ، ما تدل عليه ، فى بحثنا هذا . فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ، تلصق ، أكثر ما يمكن ، بواقع تجاربنا .

(١) Mounier, Esprit, no. 1, 1932, p. 51.

(٢) G. Balandier, Esprit, no. 4, 1950, p. 596.

٢- في سبيل اكتشاف «شخص» بلا قناع

إن لفظة *persona* اللاتينية ظهرت ، لأول مرة ، في الميدان المسرحي . اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات . فكان للفرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر . وآمن الإغريق ، مثلاً ، أن « أثينا » هي ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن ، و« أروس » إله الحب ، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان : « مينرفا » تماثل « أثينا » و « كيوبيد » يقوم مقام « إروس » . وحتى في أيامنا هذه ، لا زال « البدائيون » يتمثلون الظاهرات والكائنات ، تمثلاً ممزوجاً بعناصر ذاتية ، فهم لا يصلون إلى الموضوعية المحض ، لأن ذهنيهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط . فالبدائي لا يشعر بأية غرابة في التناقض ، فهو مثلاً ، يعتقد أنه رجل وشجرة ، في آن واحد ، يعيش في ميدانين معاً ، وفي نفس اللحظة ، دون أن يجد في ذلك أدنى حرج . ولكي يشعر بها في تصورات الحياة ، من تناقض ، فيدرك أنه غير منسجم مع الواقع ، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه .

بيد أن صدمة ، من هذا الشكل ، لا تحصل إلا بتضاد وتباين ، أي إلا إذا كان في استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه ، التي هي على صورة واحدة . ففي قصة « روبنسون كروزوي » الشهيرة ، بدأ وعي (فوندرودي) يتفتح ، في اللحظة التي أخذ يتعرف فيها ، على طراز جديد من الحياة ، أي في الآن الذي انبثقت أمامه ذهنية أجنبية عنه وعن قومه ، بمجرد ما التقى بـ « روبنسون » في الجزيرة .

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة أبداً ، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الإنسانية ، يكفي أن يبرز نمط جديد من الحياة ، لتنتج عنه صدمة ، فتتفعل للصدمة ذاتية الجماعة ، وإذ ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض إلى الشعور الواعي . إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة ، فـ « فرويد » يؤكد أنه يحصل تضاعف انشقاق في الحياة النفسانية : فهناك الـ « أنا » ، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعي) و الـ « هو » (وهذا ما يقابل الجانب البدائي : مجموع

الإثارات والغرائز) . هذه الجوانب الثلاث كلها بنيات تتواجد .

* * *

اتصل لأول مرة مفهوم « شخص » بالفلسفة اليونانية ، في القولة التي اشتهرت عن سقراط : « اعرف نفسك بنفسك » . فكان هذا الاتصال الثورة الشخصية الأولى . ونجد ، كذلك ، بوادر شخصية ، في تفكير أفلاطون : فالفعل اللامترن الذي تختار به الأرواح مصيرها ، تأكيد ضمنى لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من الجمهورية) . ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل إلى الخير ، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر : محاورات المائدة والفيدير) . إن « الخير » ، وإن كان شيئاً لا شخصياً ، فالبلوغ إليه لا يتحقق ، إلا عن طريق الحوار ، بين الأشخاص .

لكن يجدر بنا أن نذكر بأن الحضارتين الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص : لم يكن العبيد يعتبرون إلا « آلات حية » (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات الغير الحية . يقول أرسطو : « إن العبد ملك حى... » ، « إن صاحب السفينة يعتبر الخذف آلة لا حياة فيها ، ويعتبر الملاح الذي يحرس مقدم السفينة آلة حية... » (السياسة ، الكتاب الأول الفصل ٢) . ولم يكن الأجنبي (باربار) أسعد حظاً ، عند الإغريق واللاتينيين ، من العبد . يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد ، عندهم ، من نفس الدرجة ، ويعلل ذلك : « بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة (...) فالشعراء على صواب ، حينما يقولون : إن للإغريق الحق في التحكم على الأجنبي ، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً » (السياسة ، الكتاب الأول ، الفصل الأول) .

حينما تطورت الحالة في روما ، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية ، تعتمد على الملكية الشخصية ، في النطاق الخاص بالأسرة ، تكون مفهوم « الشخصية القانونية » ، ووُضعت تشريعات في الموضوع . وقد امتاز هذا التشريع بما أعطاه من أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنسانى ، قيمة مطلقة بقطع النظر عن سلوكه : فالكائن البشرى يعتبر ، دائماً ، وفي كل الأحوال « شخصية

قانونية » ، وهذه قاعدة تنطبق ، باطراد ، على كل شخص ، باستثناء العبيد ، طبعاً .

إن فكرة التجسد ، في المسيحية ، أعطت معاني أخرى للفظ « شخص » ، من جراء ما أحدث من نقاش معناها الجديد الذي اكتسبته في اللاهوت . قد اشتهر جداً في العصر الوسيط تعريف أطلقه بويس (Boece) على « شخص » : *Persona est: naturae rationalis individua substantia*

naturae rationalis individua substantia

أى : إن الشخص هو جوهر فردى ذو طبيعة تمتاز بالعقل . أما القديس توماس الأكويني فيرى أنه لا يجوز أن تُطلق كلمة « شخص » على أى جوهر جزئى ، بل إنها لا تُطلق إلا على الجوهر التام ، من نوع تام : « من هنا نستنتج أن اليد والرجل ، مثلاً ، ليستا بأقانيم ولا بأشخاص ، وكذلك الروح الإنسانية ، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا »^(١) .

واستعمل (ليبتر) فيما بعد لفظة « شخص » فى معنى يتعد شيئاً ما عن مدلوله الدينى ، فيتحدث عن « مملكة الأفكار » . بيد أنه فى هذه المملكة ، لا تواصل مباشرين شخص وشخص ، فى حين أن الواقع الإنسانى يفرض ، حتمياً ، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة تركز على الشخص . أما (ليبتر) فيجعل كل تواصل ، بين شخص وشخص ، لا يحصل إلا بواسطة إلهية . ثم يأتى (كنت) بعد (ليبتر) فيعطى رتبة مرموقة لفكرتى الواجب والاستقلال الذاتى (اللتين تجعلان الفاعل غاية فى عالم الغايات ، عالم القوانين الأخلاقية) . لكن هذا النوع من « الشخصية » عند (كنت) يبقى شخصانية شكلية ، جافة ، لأنه (فى نظر كنت) ليست لى كرامة شخصية إلا بالقدر الذى أكون جزءاً من مجموعة من الناس ، ما دام الكل يخضع لأمر قطعى واحد .

أما فى العصر الحديث ، بعد أن انتشرت « مبادئ حقوق الإنسان » ، عقب الثورة الفرنسية الكبرى ، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر ، أى كشخص ، « سواء كان مواطناً ، أم عبداً ، أم من رجال السخرة . . » فتكون

Cf. R. Théologique, p. 591, année 1907 et ibid, l'article de Welschen, "Le (١)

Concept de personne" p. 135.

معنى للكائن البشرى يجعل منه شخصاً ، يجارى العقلانية والشمول . ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ ، فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها وحرمة يحرم التنقيص منها : كل الناس متساوون ، فيما بينهم ، وأمام الله ، فما كان لون البشرة ، ولا الموطن ، ولا العرق ولا المال . . . ليفضل بين الأشخاص ، إنما قيمة كل امرئ في فضائله الشخصية : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٤٩ ، ١٢) . حقاً ، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام ، (كابن رشد مثلاً) يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشرى ، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن . ولكنها إرث من التفكير اليونانى . فالله وحده يختص بالوحدانية ، لأنه الكائن المطلق اللانهاى : لو كانت المخلوقات جوهرًا واحدًا لشاركت الله في صفة يختص بها ، مما يخالف المبدأ الذى يبنى عليه التوحيد فى الإسلام .

نجد فى كتاب « فينومينولوجيا الفكر » لهيجل ، أكثر مما نجده فى غيره ، الإيقاع الفردى للشخص ، هذا الكائن الذى يتأمل فى ذاته ويتقدم بتعمقه فى تأمله . يأخذ هيجل معنى « شخص » ويدججه فى التاريخ . لكن ، إذا كان معنى « شخص » يعانى تضايقاً ، فى مذهب (كنت) لعدم إمكان التواصل ، فإنه على عكس ذلك ، نرى أن الفلسفة الهيجلينية تخرجه من نطاقه ، أكثر من اللازم ، حيث إن (هيجل) يخضع الشخص إلى كل متسع جداً : الدولة . يرى هيجل أننا ، إذا أردنا أن نحب أحداً حباً فعالاً ، وجب أن نبعد من الشر ونقربه من الخير . ثم إن العقل هو جذر الحب الفعال ، ولربما أضرب حب ، لا يبنى على العقل ، بالمحبوب أكثر من البغضاء : « بيد أن كل خير أساسى يرضى العقل ، فى أغنى صورة من صورته وأهمها ، هو العملية الشاملة التى تصدر عن عقل الدولة إذا قورنت عملية فرد ، بصفته فرداً ، بالعملية السابقة ، صارت شيئاً لا معنى له مطلقاً ، إلى حد أنه لا يستحق أن نتحدث عنه » (١) .

* * *

إن (كيركيجارد) كان أول من عارض (هيجل) يقول : إن الشخص ليس بفكر مطلق ، ولا يجزء لا يتجزأ من الدولة التى يجب أن يضحى به لفائدتها ،

بل إن الشخص وجود يشعر بنفسه في التأمل المنزل ، وجهاً لوجه مع الله ، كما وقع لأيوب في مناجاته معه تعالى . فالإنسان لا يُرى مطلقاً ، وقد أزيحت عنه كل الحجب : إنه سر ولغز (أما هيجل فيقول . على عكس ذلك ، بأنه لا يمكن لأى عبقرى أن يبقى مجهولاً ، إذ الأعمال والآثار تظهر دائماً . طبيعة العامل) . لكن (كيركيجارد) لا يهتم إلا بالفرد المنزل عن الآخرين : فكل تواصل يقع مع وبالله . فهو يجعل مقولةً من الصفة « الأوحدية » للإنسان في فرديته ، وهكذا تنفصم كل روابط الشخص بالعالم . بيد أنه كما لاحظته (مارتان بيبير M. Buber) لا يمكن أن نصل إلى الله مع تناسينا للعالم : نحن في العالم ، ومن العالم ، ولا نتعدى الواقع إذا قلنا « إننا العالم » . لذا ، وجب أن يكون ما نقدمه إلى الله هو العالم الذى فينا . إننا ، على الدوام . أزواج « أنا — أنت » ، « أنا — هذا الشيء » . فلا يوجد أنا في ذاته . ونحن كما قال (بيبير) . ثم (سارتر) فيما بعد ، مسؤولون عن ذواتنا وعن الآخرين ، أى أن مسؤوليتنا تتعدى ، دائماً ، ما نحن . هناك تواصل بيننا وبين الآخرين (ياسبرز) ، في مجرى التاريخ . أما (كيركيجارد) فيدعى أن الأفراد ، إذا اتحدوا ، حصل بينهم خراب وفساد : فالفرد لا يكون كما هو في ذاته ، إلا في فرديته الأخلاقية ، لأنه يتلاشى في الجمهور .

إن (كيركيجارد) لا يستعمل كلمة « شخص » بكيفية صريحة للدلالة على ذلك الشيء الذى يريد أن يعطيه الرتبة الأولى . إنه ذكر ، مرة واحدة ، في كتابه « رسالة عن السخرية » لفظة « شخص » ولكنه ، بعد مدة قصيرة ، استعاض عنها بكلمة « وجود » . فع (كيركيجارد) إذن أصبحت كلمة « شخص » مرادفة لكلمة « وجود » إلى حد أنه يصعب علينا ، أن ننتع ، بتدقيق ، بعض الاتجاهات الفلسفية المقتبسة من تأملات (كيركيجارد) لا ندرى أهى « شخصانية » ، أم « وجودية » . هكذا نواجه هذه الصعوبة ، التى لا تقل خطورة عما لاقيه ، سابقاً ، من المشاكل .

* * *

قد أتى آخرون ، من بعد (هيجل) ، اشتغلوا بنفس المشكل : نذكر منهم (هاملان) الذى يقول بأن الشخص وحده من بين الموجودات ، يملك أسى قيمة

كائنولوجية . وطبعاً أسمى قيمة خلقية^(١) . إنه يرفض ، كل تفسير مادي . فالفكر في نظره ، وحدة تستولى على كل شيء ، والنجاح النهائي للجهود التي يجب على الإنسانية أن تقوم بها لا يتحقق إلا بالفتح الكامل للشخص ، وهذا لا يحصل إلا بإيمان يجعل من الله الفكر المحض والكائن المطلق . أما (ليون برانشفيك)^(٢) فيجعل من الشخص ، بصفته ذاتاً ، مركزاً لبحثه ، ونضاله من أجل تقدم نحو التعمق في الاستبطان ، بغية إخضاع الكائن الحساس إلى الكائن العقلي . يضع (برانشفيك) في مقابل مجاملة الذات لذاتها ، وأنانة الرومانتيكيين ونزعة (روسو) الفردانية ، اتجاهاً أطلق عليه اسم « نزعة إنسانية » . فيلاحظ على (روسو) أنه رغم كونه أكثر الناس تحليلاً لذاتيته ، كان حظه من معرفة ذاته أقل مما وصل إليه الآخرون . ف (روسو) يعطى لأناه البيولوجي أولية تسبح في عالم ذاتية حيوانية . ثم يزيد (برانشفيك) في اعتراضه على (روسو) ، إن الإنسان يتركز في إنسانيته ، بقدر ما يتقوى جانبه العقلي على جانبه الحيواني . ففضل سقراط يرجع إلى أنه تعمق في معرفة الذات . ودفع بهذه المعرفة في انطلاق قوى لي جعلها تنتقل ، من الصورة المحصورة في دائرة سيكولوجيا الفرد ، إلى الصورة العامة لتجدد الكائن المعنوي .

* * *

إن هذا العرض التاريخي ينبهنا إلى أنه يجب أن نختار مصطلحات جديدة ، أو على الأقل ، أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في أبحاثهم . قبل كل شيء ، نتساءل : ألا يمكن اتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة « شخص » ؟ أو لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس ، إذا ما اعتبرنا « إنسان » الحد الأسمى الذي يجب أن يصبو إليه كل امرئ ، ولم نرد في « الشخصيات » ، قبل كل شيء ، إلا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل إلى اكتماله الأوفر ؟

حقاً ، يظهر أن « ما هو إنساني » ، لا يحمل في ثناياه ، المعاني المذمومة التي تصاحب ، في أغلب الأحيان ، لفظي « شخصي » و « فردي » اللتين

(١) Hamelin, Essai sur les principaux éléments de la représentation, p. 428-429.

(٢) L. Brunschvicg, La Connaissance de soi, p. 8.

كثيراً ما تختلط معانيهما . أما « إنسان » و « إنساني » ، فكلمتان لهما محتوى . لا يعتريه أى التباس وإبهام . فالتزعة الإنسانية تجعل ، من الإنسان الواقعي ، محور الأشياء : إنه معيار ومدى كل الأشياء ، كما يرويه أفلاطون عن (بروثاغوراس) قد قيل إن العالم موجود حتماً ، كمعطى يتصل ، فى نسبية معنا ، أما الشخصية فتزيد : إن العالم معطى لكل واحد منا . لكن هذا يثير مشكلة التعدد ، التى ربما دفعت بنا إلى الريبية (إن لم نعط الشخصية محتوى مجتمعيًا ومعشريًا قوى الكثافة) مثلما حاول (موني) . أما (بروثاغوراس) فلم ينجح فى اتقاء هذا الخطر . فهو وإن لم يكن ريبياً ، فإنه لم يستطع ، على الأقل ، أن يتخلص من فوضويته الميتافيزيقية : كان يدعى ، فيما يخص الحقيقة ، أن لكل فرد حقيقته . بعد ذلك تأتى « شخصية » (كنت) فتلتجئ إلى القبلية ثم يتجه (كنت) إلى الأخلاق ، فيركزها على الشكلية ، حيث إنه يضع ، بصفة نهائية ، قواعد تصلح للإنسانية جمعاء ، مهما اختلفت الأحوال . هكذا غفل (كنت) عن الصيرورة التاريخية ، وعن النسبية الإنسانية . فكأننا أمام كائن بشرى يعيش فى عالم ، كل إطاراته خالدة (« لا جديد تحت الشمس ») ، وكأن التاريخ يعيد نفسه . أليس هذا تنقيصاً لجهود الإنسان ؟ أليس هذا نكراناً لإحدى الميزات الأساسية النوعية للإنسان ، أى نكران المتابعة المتفائلة للتقدم اللانهائى ؟

إن لفظة إنسان إذا أخذت ، كهدف للتزوع وللتعالى ، لا تشوبها شوائب الفردانية ، ومن هنا تمتاز عن لفظة « شخص » التى كثيراً ما تفهم وتستعمل كمرادف لللفظة « فرد » . فاللفظ « إنسان » ، إذن ، ميزة هى أنه فى مأمن مما يلتصق بتاريخ (Persona) (شخص) من اضطراب فى المدلول العام ، وفى المدلول الأخلاقى . وكذلك الشأن فى لفظة « شخصية » ، إذا اعتبرناها من هذا المنظار : إنها تثير ، هى الأخرى ، بعض الصعوبات ، فليس من الممكن أن تصدر عن (Persona) (شخص) كلمة بعيدة ، كل البعد ، عن « القناع » ، كما يصعب صنع ثوب أنيق من قماش خلق .

إن الشخصية نزعة لا تخلو من خيرية وحداقة ، بيد أن ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية ، لكى تكون أبحاث

الشخصانيين واضحة دقيقة ، لا إبهام فيها ولا التباس . حقاً ، إن تحديد المصطلحات ، أو تجديدها ، لا يكفي . رغم أهميته ، حل المشاكل التي تعيشها الإنسانية . لكنه ، على الأقل ، يبديد الغموض الذي يعترى لفظة شخص ومشتقاتها . فإذا أمطنا القناع عن المحتوى الإنساني المتصل بجذر ش . خ . ص . تفهمنا ، بكيفية أوضح . المأساة الإنسانية في أعماقها . فقيام الفيلسوف بهذا العمل ، شبيه بما يفعله العالم : فكثيراً ما يضطر العلماء ، إلى حصر دورهم ، في ترتيب المصطلحات وتحديداتها . مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفسي ، فقد أطلق لفظة « عصاب » على المرض المعروف بـ « مس الشيطان » ، هذا الشيطان الذي كان ، على ما يزعمون ، يملك المرضى . وقد علق (يونغ) على هذا فقال : بأن الشيطان لم يتزعج من إحداث لفظة « عصاب » كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير .

إن الإنسان كل ، من كائن وشخص ، وهذا الكل ليس مجموع أجزاء ولكنه المبدأ الفكري الذي يؤسسها ويخولها إمكانية السير اللامقطع ، وعنه أيضاً تتولد هذه الأجزاء ، فيجعلها تصبو إلى الاكتمال اللانهائي . إن إلحاحنا ، في التمييز بين إنسان وشخص ، وإنساني وشخصي ، يعيننا لتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر في تعريفات مثل التي أعطاها (مونيه) للوجود الشخصي : إنه « العالم الإنساني للوجود »^(١) فهذا ليس بتعريف ، لأن (مونيه) يفسر « الوجود الشخصي » بالعالم الإنساني للوجود ، نغني مجهولاً بمجهول ، وبعبارة أخرى ، الوجود بالوجود ، أي الشيء بذاته .

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مدلول « كائن » ، مع إنه لم يتقدم له أن عرفه : « إن الشخص ليس بالكائن ، إنه حركة كينونة ترمي إلى الكائن ، ولا يتم قوامها إلا في الكائن الذي تصبو إليه » . (نفس المصدر ص ٨٥) .

نجد في أطروحة لسيد ينتمي إلى النزعة الشخصانية ، أنه يتبع طريقة ، في

تحديد معنى الشخصية ، أقل ما يقال عنها إنها مخالفة للمنطق وللوضوح ، حيث إن المؤلف يستعمل التكرار . مفسراً المفاهيم بالفاظ مشتقة من جذورها ، مما يحدث الالتباس . فأول فصل . من الأثاروحة المذكورة يعطينا صورة « واضحة » عن غموض تفكير المؤلف . لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديد ها ، حيث يقول : « إن الشخصية ليست بشيء . بل على العكس ، إنها ما يتصف به الأشخاص في معارضتهم مع الأشياء (...) فالأمر يتعاق بتحليل ما هو شخصي في شخص . وكل ما نراه من شخص هو جسم . أى صورة بشرية في حيز ، لكن الجثة ليست بشخص . فالجسم الحى المفرد هو الذى يكون الواقع الشخصى » . (ص ١٣) . ونجد ، فى نفس المصدر ، تعاريف أخرى فى عبارات تحدث ارتباكاً فى المعانى . بدلا من أن تخطو بالفلسفة الشخصية أية خطوة إلى الأمام . مثل قوله : « الشخصية ليست شيئاً آخر سوى الحياة الشخصية » (ص ٣٣٨) . أما المذهب الشخصاني ، فيعرفه السيد (ديشو) تعريفاً مثالياً ، إذ يقول : « إن الميتافيزيقا الحق هي المثالية ، أى شخصية مثالية » (ص ٣٥٧) . لنا سؤال : ألا تتذكر الشخصية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفةً للمثالية ؟

سنبين . فيما يأتى ، أن الشخصية ، إما أن تركز فى صميم الواقع ، وإما أن تصبح لا شيء .

٣- الشخص ككل واقعى

لقد اضطررنا فى أبحاثنا الشخصية ، أن نبدأ بمحاولة التغلب على المشاكل التعبيرية ، فحددنا المدلولات تحديداً ، علنا نتجنب ما وقع فيه رفاقنا الشخصانيون من إبهام والتباس .

لقد كتب بعض معاصرينا : إن معنى « أن نكون شخصيين » هو أن يحصل لكل منا وعى بالذات » ، بيد أن مثل هذه العبارات لا تكفى لتعريف الشخص ، لأنه قبل كل شيء ، يجب أن نعرف معنى « ذات » : فهل يقصد بـ « ذات »

الكائن ، أم الشخص ، أم الإنسان ، أم وحدة تشملهم . أم شيء غير ذلك ؟
فحتى (هيدجر) الذي يدعى أنه لا يريد ، مطلقاً ، أن يأتي بفلسفة البرهان : بل
بفلسفة المشاهدة والاكتشاف ، يظهر أنه كذلك ، لم ينتبه إلى ما يحصل من إبهام ،
من جراء استعمال المصطلحات قبل تحديدها التحديد الكافي . وعلى سبيل المثال :
يمكننا أن نسأل : هل يكتشف (هيدجر) مدلول ما أطلق عليه لفظة « ساينديس »
« Seindes » (موجود خام) ، بطريقة فينومينولوجية ، هذا الـ « ساينديس » الذي
هو إنسان ، شيء ، وآلة ؟ « إن كلمة ساينديس ترمي ، بغض النظر عن كل
تحديد ، إلى التقرير بأن هناك موجوداً من الموجودات . إذ أن كل إنسان ، وكل
شيء ، وكل آلة (ساينديس) . وأما الزمن والعالم ، مثلاً فلا »^(١) فلماذا يكتسب
الكائن معنى ، بل لكي يكون له وجود ، يلزم ملؤه ، نغني يجب أن يتشخص
فيصير ثخيناً كثيفاً ، كالكيس الذي لا يقف منتصباً إلا إذا ملئ بشيء له ثقل .
إن الإنسان هو الحد الأقصى الذي يصبو إليه التشخص . في اتجاهه نحو التعالي .
ففتنة الأشياء لا تحجب أفقه ، لأنه يكون معادلة مع النزوعات المشتركة بين
مجموع الأشخاص ، وهو أيضاً تجاوز الذات في عالم الـ « نحن » والآخرين ،
والأشياء . فالتشخص ، رغم أنه يجعل من الكائن شخصيةً ، ثم من الشخصيات
الشخص ليؤسس ، أخيراً ، الإنسان ، لا يمكن اعتباره ذاتية فقط ، ولا موضوعية
فقط . فلو أن التشخص كان مضطراً إلى التغذية من منبع الذاتية فحسب ، أو
من منبع الموضوعية فحسب ، لانعدم نهائياً . والحقيقة أنه ، إذا اعتبر من ناحية
واقعه الكل ، تعدى الجوانب الجزئية : فمن الغلط أن يُحصَر كل التشخص في
جانب واحد من جوانب الفعاليات الإنسانية ، مثل الاقتصاد السياسي (طبقاً
لمحاولة تعريف الإنسان ، في تأويلات سطحية ومبالغة للماركسية) ومثل محاولة
بعض الوجوديين ، الذين يحصرون تعريف الإنسان ، بكيفية يعتقدونها مستوفية
كاملة ، في ذاتية مجردة (كما فعل سارتر ، إذ يعتبر الإنسان كمحض اندفاق
للحرية) . نعم ، الوجودية لا تنكر إن في التاريخ مواقف ، لكن سير التاريخ
غير محدد . ففي كل آن يستعمل الفرد حرية لاختيار ماهيته ، وتحقيق مصيره ،

أما الماركسية ، فلأنها أكثر موضوعية ، تجعل نقطة ارتكازها في سير الإنسانية .
فالتاريخ ، وإن كان محلاً للأحداث والأحوال الإنسانية ، فهو كذلك مكان
الحضور الزماني لـ « أنا » ذى حياة نفسية محسوسة ، أى « أنا » حاضر مع ، وفي
« نحن » وفي الأشياء : فلا الوجودية ولا الماركسية ، بأية طريقة من الطرق ،
قادرة على أن تتخلص من الكل : « الذاتية — الموضوعية » . نعم ، إن وجود الأشخاص
مرتبط ارتباطاً متيناً ومباشراً بالبنيات المجتمعية ، وبوسائل وأنماط الإنتاج ، بيد أن
الأشخاص يندمجون فيما يفعلونه وفيما يفكرون فيه ، وأفعالهم وتفكيرهم يتعدى
الإطارات المجتمعية التي يصدر عنها الوجود الإنساني فيفتح . تدعى الماركسية أنها
منهج يستهدف تحرير الإنسان ، والقضاء على حرمانه ، لذا يلتبس علينا
موقفهم من الشخص : إنهم يبدعون بنكران ما يريدون الدفاع عنه ، والخط من
قيمة الكوجيطو ، مع أن الكوجيطو ، إذا ما وسعنا نطاقه ، وجعلناه « متعلّياً »
لا يترك مبرراً لسوء ظن الماركسيين بالحياة الباطنية . والحقيقة أنني بفضل الكوجيطو ،
أؤكد « أنا » — كذات في أفق ، حيث تسود الموضوعات ، وفي العالم
المشترك الذي يربطني بآفاق الذوات الأخرى . فبدون الكوجيطو ، يصعب أن
نتخيل وجوداً للتواصل . فلا يمكن تبادل بين الموجودات إلا في ترابط الآفاق بعضها
ببعض ، حيث إن الأفراد ذوات — لذاتها وللآخرين .

بما أن انتقالى إلى مرحلة شخص لا تبندى إلا من كائن موضوعى ، يجب ، حتماً ،
أن يتجاوز كائنى هذا موضوعيته ، بمجرد ما يعيها . أما الشخص فهو واع للكائن
الذى يحمله ، منذ الشرارة الأولى لتشخصه . لذا كان لازماً أن تنغمس جذور
الشخصية في عالم الكائنات والموضوعات حيث تتكيف ، وتتغذى وتنمو ، وتتخذ
المقاييس ، وتماثل مع ذاتها .

* * *

نريد بهذه الواقعية أن نركز ملاحظتنا ، على الشخص — وهو — يقوم —
بنشاط — التشخيص ، عوضاً عما يفعله آخرون : إنهم يجزئون الشخص أولاً ،
ثم يلصقون الموضوعى بالذاتى ، كما تلصق أجزاء الصحن المكسر ، عليهم يصلون
إلى إيجاد كائن وجودى — ماركسى ، بعد أن أعادوا طبخه وخاضوه ليقدموه
إلى كل نهم يتعشق المذهب الانتقائى التلفيقى .

نقصد . إذن : « الواقعية » اتجاهها يراعى تأثير الوسط الطبيعي والوسط التقنى . والوسط الإنسانى . فى تكامل هذه الأوساط تكاملاً متيناً . هكذا نبتعد عن الاتجاه الذى يجعل « الأنا » يمر بسلسلة من الحلقات المصطنعة ، تلحق به بترأ وتشويهات متعددة ، مما يحصر الشخص . تارة فى ذات فردية محض مهمة (كما يؤول بعضهم نظرية هيدجر) وتارة يجعل من الشخص كائناً - أ - أجل - الذات (سارتر) . نحن الآن أمام مشكلة : نريد أن نعرف أين تبتدى الموضوعية فى « الأنا » ، وأين تنهى الذاتية . فالذى يستطيع تمييز الحدود بينهما يعد . حقاً . جد شاطر . إذ من المستحيل . على أى كان ، أن يوحد بين أجزاء متغايرة ليصنع الشخص : إن الكائن يتموضع ليتشخص . ويبدأ ، حتماً ، تشخصه من كونه كائناً .

هناك اتجاه شخصانى قد تدبّق فى الذاتية ، إلى حد أنه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية ، العلاقات المجتمعة ، التقنيات . . .) . يعتقد السيد (لوسين) بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمى إلى أن « تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر » وأن تحصر الكائن فى التصور ، بحيث « ليس الشعور فى الكائن ، بل على العكس . الكائن هو الذى فى الشعور »^(١) أما السيد (بيرديايف) فيطالب بتنقيح عجيب فى التفكير والفلسفة : إن الإنسان معقولة مفكرة ، ولكنه من الخطأ أن يفكر فى معقوليته . فحتى فلسفة الوجود الهيدجرية لا تحظى برضى (بيرديايف) . لأنها فى نظره . تتشبّث بالمعرفة الموضوعية . عليها تصل إلى معرفة اللامعقول ، عن طريق العقل^(٢) . ثم بعد ذلك . يعرض علينا المؤلف « شخصانية » تعرف بأنها « حب الآخرين ، أى حب الشخص الفريد الذى لا يعوّض . حب الإنسان لوجه الله . . . » ويقصد بالحب هنا : « فكرة تعبر العالم الموضوعى ، ونفوذاً فى الوجود الداخلى ، حيث ينسحب الموضوع ليترك المجال لأنت . ولذا ، تتكوّن مملكة الإله فى كل حب صادق ، (...) خارجاً عن كل موضوعية » . (نفس المصدر ش ٢٠٢٠) .

فى الوقت الذى نرى (بيرديايف) يعاتب (هيدجر) على اندفاعه نحو

(١) René Le Senne, Introduction à la philosophie p. 172.

(٢) Nicolas Berdiaeff, Cinq méditations sur l'existence, p. 70.

ال « موضوعية » وإهماله للذاتية ، نجد السيد (ألكي) ينتقد ، من جهته ، الفلسفة الهيدجرية لانغماسها في ال « ذاتية » !^(١) . فهذا التناقض ، بين الناقلين ، يرجع إلى كونهما لم يحددا الواقعية ، تحديداً كافياً . يسهل معه معرفة معايير الموضوعي والذاتي ، ومدى تباينهما واتصالهما . والمسؤولية ، في هذا ، لا تقع على الناقلين فحسب بل على (هيدجر) كذلك .

لم يوقف (بيردياييف) انتقاده على (هيدجر) وحده فقط . بل تعداه إلى الكائنولوجيا الألمانية المعاصرة كلها : يلاحظ أنها انفصلت عن علم اللاهوت . نعم ، يوجد عند (هيدجر) مثلاً ، الشعور بالخطيئة ، ولكن (بيردياييف) يتساءل : لماذا ، وكيف ، ومتى حصلت هذه الخطيئة ؟^(٢) ويسترسل (بيردياييف) يسأل الفلسفة الهيدجرية : فالكائن — هنا (Dasein = الـ « آزين » الهيدجرى) قد ألقى به في العالم ، ولكن من الذى ألقاه ؟ نرى أن (بيردياييف) لم يرضَ عن وجود ، كما يتصوره (هيدجر) ، لأنه لا يفتح على « مملكة الله » . ينقص ، إذن ، الفلسفة الهيدجرية ، في نظر (بيردياييف) ، من جهة ، الانتقال من الشعور بالإجرام إلى الخطيئة الأولى المنصوص عليها في الكتب المقدسة المسيحية ، ومن جهة أخرى الانتقال من « الـ « آزين » إلى وجود الله . هذا الوجود الذى لم يلق به في العالم . ولقد صرح (بيردياييف) في إحدى جلسات الجمعية الفلسفية بباريس ، عام ١٩٣٧ ، بأن « ارتباط الفلسفة بالوجود كتجربة حية ، يقل شيئاً فشيئاً ، إذا انتقل الفيلسوف من الذاتية إلى الموضوعية . وتظل الفلسفة فلسفة وجود لا صق بالتجربة الحية إذا انتقل الفيلسوف من الذاتية إلى التعالي » .

وفي نفس الجلسة ، حكم السيد (دونيس دو روجمون (Denis de Rougemont) الشخصاني البروتستانتي ، على بعض النزعات الوجودية بالعقم ، لأنها تحاول فصل الفلسفة عن اللاهوت ، ثم يتساءل : ألا تساوى قيمة اللاهوت قيمة العلم ؟ ثم يزيد : « بل إن اللاهوت علم أقل تغيراً من العلوم التي تدعى أنها علوم مضبوطة ،

(١) R. Inter, No. 3, p. 245 et 249 (mars 1946)

(٢) يظهر لنا أن ما يسميه (بيردياييف) بـ « الخطيئة » عند (هيدجر) إنما هو اهتمام الفيلسوف الألماني بالتمييز بين الوجود الصادق والوجود الكاذب ، كما فرق (سينوزا) بين أصناف المعرفة .

في حين أن أسسها تنقلب ، رأساً على عقب ، كل عشرين سنة » .

* * *

للسيد (لاكروا) اعتراضات ، من نوع آخر : فهو وإن كان يقر بوجود معنى الكل ، ومعنى الموقف ، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملتزم (ويسميه اعتقاداً) فهو يأخذ ، في وقت واحد ، على أصحاب الوجودية الملاحدة وعلى الماركسيين « عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه » . فالنشاط الإنساني لا يحرز على فاعلية قوية ، إلا إذا ارتبط بحقيقة لازمنية^(١) . وحيث إنه بدون زمنية لا يوجد تاريخ ، كذلك بدون أبدية ، لا يكون للتاريخ معنى ، لأن الأبدية « هي المعنى للتاريخ » (نفس المصدر ، ص ٦٣) . فهناك إشارة واضحة كل الوضوح ، إلى أننا صائرون إلى الأبدية ، وهي أننا منضوون بكليتنا ، في الزمن . ويرى (لاكروا) أنه يجب أن نبقى أوفياء مع « صيرورة موجهة » ، ويقصد بالتوجيه ، هنا (وهذا ما نختلف معه فيه) توجيهاً نهائياً ، لأننا « ملزمون ، دائماً ، بأن نرجع إلى قيم مطلقة »^(٢) . في الواقع إن إنسانية الإنسان لا تحترم إلا حيث ترى فيه صورة من الله^(٣) .

في الوقت الذي تلنحج في الشخصية المعاصرة (وخصوصاً في فرنسا) إلى الحقائق الأبدية ، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية ، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين ، وهذا ما يكون ، في الغالب ، النقطة التي تلتقي عندها جميع الاتجاهات المختلفة للشخصانية المعاصرة . ففي مجلة الشخصية (المذكرة الداخلية) يصرح فيها (موني) بـ « أننا نحفظ بالوضعية العسيرة الشاقة ، إلى أن نلحق الأبدية بالأشياء المادية ، ويلزم أن نكون ناساً شديدي المراس ، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من أجل هذا الإلحاح الصعب الحتمي » شباط « فبراير » ١٩٤٨ ، عدد (١) . وإلى جانب الالتجاء إلى تركيز الفلسفة في الأبدية ، يعطى الشخصانيون الأولوية إلى « المشاهدات » ، (أي التأملات الدينية^(٤) les contemplations) مما يجعل

(١) Jean Lacroix, Marxisme, existentialisme, personnalisme, p. 50.

(٢) Le sens du dialogue.

(٣) Le socialisme ?

(٤) توجد « المشاهدة » في هذا المعنى عند ابن سينا .

الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلاً جداً .

يحق لنا أن نسأل الشخصانيين المسيحيين : هل ترون الالتجاء إلى اللازماني ، وإلى « المشاهدات » . طريقاً من عدة طرق ، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالي ؟

هل هناك حقائق إنسانية تقدر على أن ترضى ، في الحين نفسه ، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها ؟

أيمكن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات ؟ سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد . إنها تبرز بعض نقاط الخلاف بين الشخصانية والوجودية المسيحية ، من جهة ، وبين الشخصانية الواقعية ، من جهة أخرى .

* * *

الآن ، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة ، سنحاول تحليل الشخصانية ، كـ "مذهب فلسفي تم تأسيسه ، أو هو في طور التأسيس . سنبدأ باتجاه (شارل رونوفي) ، ثم ننتقل إلى شخصانية (إيمانويل موني) و (جان لاكروا) . سيكون هذين العرضين فائدة مزدوجة ، سيخولاننا ، أولاً : تمهيد مجال البحث الشخصاني . ثانياً : إيضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية .

قد وقع اختيارنا على نزعتي (رونوفي) و (موني) من بقية النزعات ، لأنهما كما يظهر لنا ، أكثر تميزاً . فلنزعة الأول قيمة تاريخية أما نزعة (موني) و (لاكروا) فسندرسها لأنها أكثر تمثيلاً للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب .

الفصل الثالث

الشخص والشخصانيون

١ - الشخصية الفردية (رونوفي)

يرجع الفضل ، من غير شك ، إلى (رونوفي) في رد الفعل ، ضد المكان. الثانوي الذي خصص للشخص من طرف (هيجل) والوضعيين وأصحاب علم الاجتماع ، إذ شخصية (رونوفي) تريد أن تجعل من الشخص المقولة العليا ، ومركز تصور العالم : « كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتاً ، نغني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً ، وكل تصور هو ، في الحقيقة ، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون »^(١). لقد حدد المقولات ، وأعطى لاثبتها المحتوية على تسع ، آخرها الشخصية (ال هو ، واللاهو^(٢) ، والشعور) . إن الشخصية نقطة التقاء المقولات ، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد ، أو ما يستطيع أن يعرفه ، و « من وجهة نظرة أخرى ، لأن المقولات تلف الفرد في تضامها جميعاً ، من أجل صنع هذا المركب الخاص ، الكثير التعقيد ، حيث يتحد جسمه بشخصه »^(٣) ويتكلم (رونوفي) عن الشعور ، فيقول إنه في المجال الحقيقي أو المحسوس الذي تكونه الشخصية كمقولة « العلاقة » ، في ميدان المجردات : إنه قانون القوانين « فالشخصية أو الشعور علاقة ، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الأخرى ، التي تنضوي تحتها »^(٤) .

لقد تكونت شخصية (رونوفي) ، أول ما تكونت ، من اعتبارات منطقية ، أي من مجرد بناءات عقلية ، إنها « مذهب الشخصية الذي يلزمنا بمهمة البرهنة ، بحجج منطقية أولاً ، وأخلاقية بعد ذلك ، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً وإرادة) هي أساس كل المعارف الإنسانية . ترمي هذه المعرفة الأولية (التي هي علاقة من العلاقات الضمنية ، في كل معارفنا الممكنة) إلى اكتشاف ما يمكن

(١) Charles Renouvier, Le personalisme, p. IV

(٢) في معنى soi و non-soi

(٣) Essais de critique générale, 2e. essai, p. 3, T. I.

(٤) Philosophie analytique de l'histoire, p. 44, T. IV.

اكتشافه (...) من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة «^(١)» .

يدعى (رونوفي) ، أيضاً ، أن الشخص فردية ، موناوية ولهذا نراه يعتمد على مذهب (كنت) الانتقادي لهاجم نظرية (هيجل) التي تجعل من المجتمع البشري هرماً . قمته الدولة . فالأشخاص ، في نظر (رونوفي) ، فرديون ومستقلون بعضهم عن البعض . ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهاية معارضاً فكرة اللانهاية وفلسفات الشيء ، كما عند (سبينوزا) و (هيجل) . ونراه في « كتاب المنطق » يفضل النقد ويظهر قيمته ، لأن النقد لا يتصل بـ « الميتافيزيقا القديمة التي تخول المشتغلين بها من النفوذ إلى الجوهر ، وتعير اللانهاية ، مشيدين المطلق ، مثبتين المتناقضات . غير مباليين بما يقرّونه هم أنفسهم ، من افتراضات » (مقدمة الكتاب ص ٦) . كما يلاحظ على (هيجل) إنه يوحد العالم بالفكر الإنساني ، « وبعد أن صهر من المجموع منظومة ، ظن أنه يملك المطلق . لأنه كسا ، بكيفية منطقية ، الحلم « الكسموغوني » الذي كان يحلم به الشرق القديم » (ص ١٠) .

يعارض (رونوفي) (كنت) كذلك ، فيلاحظ أنه ، بدلا من أن نهتم بالجوهر ، أي بعالم لا تصل إليه المعرفة ، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات ، يعنى العالم النسبي . إن الظاهرات نسبية ، فلا يمكن وجود شيء ، الآن ، لانهاية ، في مجال الكمية . هكذا ينتقد (رونوفي) على مذهب (كنت) أنه « خرب مبدأ الشخص » . فال « نومين » (الشيء - في ذاته) ليس إلا الجوهر ، في معناه الكلاسي ، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفرق عن الأوهام ، وخداع الحواس) في حين أنه ليس للشخص الحقيقي إلا أنماط نسبية من الظاهرات .

لكن ، رغم هذه المعارضة لـ (كنت) فإن (رونوفي) يعدّ من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا : « الشخصية هي الاسم الحقيقي الملائم للمذهب الذي أطلق عليه ، حتى الآن ، اسم الانتقادية الحديثة »^(٢) . لكن هذه التزعة ، عند (رونوفي) ، تمتاز عن مذهب كنت ، أولا : باعتمادها على منهج المفاهيم (فالشخص ، مثلاً ، كما يعتبره رونوفي ، هو قبل كل شيء ، معطى يتصل بالإدراك ، ثانياً : بكونها أبدلت معيار البدهاة ، في السيكلوجيا (الكنتية)

والميتافيزيقا ، بمبدأ الاعتقاد المبني على البرهان العقلي ، ثالثاً : إن (رونوفي) يعارض الواقعية الكنتية ، فيما يتصل بالجوهر ، بمبدأ النسبية .

هذه لحمة ميتافيزيقا شخصية (رونوفي) .

فماذا يمكن أن يصدر عنها من نتائج في ميدان التطبيق العملي ؟

وما هي الحدود الفاصلة بين هذه الشخصية والشخصانية الواقعية ؟

يحلل (رونوفي) في كتابه « الشخصية » الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام : الميتافيزيقا ، والاجتماع ، وعلم الغيبيات . لكن الفروق . بين هذه الأصناف الثلاثة ، لا تظهر بوضوح . ف (رونوفي) يبحث في الميدان الاجتماعي بتفكير ميتافيزيقي ، مما يجعل « علم الاجتماع الشخصي » يبتعد ، كل الابتعاد ، عن الواقع الإنساني الحي . ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية . يبدأ (رونوفي) بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول ، بعد ذلك ، أن يجد لها مبررات في تاريخ المجتمعات ، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة في البيئات الإنسانية . إنه ، منذ البداية يسلم ، أولاً : « إن السبب المعقول لحياة الإنسان هو أن نتعلم العدل » ، ثانياً : بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده ، الغاية من هذا التعلم : « إن الملاحظة السيكولوجية تظهر لنا أن للإنسان معنى عاماً مهماً عن العدل . يبدو في اتصالاته ، مهما ابتعد عنه ، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه إياه » (ص ١٣٠) .

* * *

إن هذه النظرية تتطلب مناقشة ، إننا نرى أن « السبب المعقول للحياة » لا يمكن أن يكون هو « تعلم العدل » كما يدعي (رونوفي) . يجب أن تكون الحياة المجتمعة منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للأفراد ، والأخلاق تفرض وجود العدل ، فالعدل ليس إلا وسيلة ، خلافاً لما يراه (رونوفي) حيث ، يجعل منه فكرة مجردة ، يتزمن حصولها في المجتمع ، كالماهيات . ويزيد (رونوفي) قائلاً إن الإنسان ، (بطبيعته) ، يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مهماً . لكننا نرى أن العدل ، في الواقع هو كل فعل يماشى القوانين والتشريعات الوضعية المحددة : إنه القرارات والأفعال التي تراقب سلوك الأفراد ، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ، ويقره العرف

والدستور أنه عدل . فلا توجد « فكرة » مجردة للعدل ، بل ما هو موجود في الواقع . إنما هي أصناف من المجتمعات ، لكل واحد منها ، في كل عصر من العصور ، عدل خاص . فكما يقول أرسطو : « إن العدل حتمية مجتمعية ، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية ، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون » (كتاب السياسة) . فلوسلمنا ، مع (رونوفي) ، أن الشخص يملك ، طبيعياً ، معنى « العدل » ، ولوبصفة عامة غير محددة ، للزمن أن نسأل : لماذا نشاهد ، في التاريخ العام للإنسانية ، أن القيم « العليا » (وحتى ما هو منها شامل ، مكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق ، سواء عند الشعوب « البدائية » أم « المتحضرة » وهذا الإفلاس المتكرر الذي يعترى القيم ، في كل وقت وحين ، قد يطول وقد يقصر ، ولكنه ، مهما كان أمده ، إن دلّ على شيء فإنما يدل على ما في المعاني الأخلاقية من نسبية ، وهذه النسبية ، خلافاً لما يراه (رونوفي) لا يمكن أن تأتي من « طبيعة » الفرد ، بل مما بين الأجيال والبيئات والثقافات من فروق . على أن (رونوفي) يعتبر المجتمعات الإنسانية عفنة فاسدة ، سواء كان العدل غاية أم وسيلة . يرى أن البيئات البشرية ، في البداية ، عندما أبدعها الخالق تعالى ، كانت تتحلّى بالفضيلة والكمال ، لكن بعد ذلك ، وقعت الخطيئة الأولى : « فإن الخطيئة حدث وقع ، فعلاً ، في العالم ... » (كتاب الشخصية ، ص ٨١ ، انظر كذلك ص ١٠٨) .

هكذا ، فإن النظرية الاجتماعية ، عند (رونوفي) ، تعتمد على نزعة لاهوتية تُرجع كل شيء إلى العلة الأولى ، أي إلى الله *théisme* . إنها « وضعية » ، « كوسمولوجية » تتصل بالغيبيات^(١) . هكذا فإن شخصية (رونوفي) تحكم على الشخص بالنقصان ، منذ البداية ، وبعدم القابلية للاكمال ، فأفقه محدود من حيث المعرفة ، ومن حيث الفعاليات ، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو إليها . « يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية ، في الشخص الأعلى (أي الله) ذى العقل الشامل بجميع مجال العقل (...) والخلق » . إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن « هي الإيمان بموضوعنا الخارجي ، فوق كل الموجودات

(١) Cf. "La monadologie" (in Le troisième Essai) et le ch. 13 in Le personalisme.

الفردية التي نواجهها خارجة عنا (...) يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج عن العالم . إن محمولات الشخصية توجد في فكر الخالق (...) فليست الآلهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص » (الشخصية ، ص ١٤ ، ١٥) .

تُظهر شخصية (رونوفي) نقصاً آخر : إنها لم تتَمَحَوَّر في الزمن الحاضر ، مما يجعل التشخص حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعدٌ أساسي من أبعاد الشخص (كما سرى ذلك في الجزء الثاني من كتابنا هذا) . فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون الآخرون ، لم يلتفت (رونوفي) إلى الاتجاهات الكبرى الشائعة ، مثل مذهب التطور ، وعلم النفس المرضي ، وعلم الاجتماع . فقد اكتفى بأن شيد ، نظرياً ، شخصية مجردة ، لأنها لا تعتمد على مفاصل عديدة ، أي على المعطيات التجريبية التي اكتسبناها بفضل تقدم العلوم في القرن العشرين . ورغم هذا التقصير الجلي ، يعاتب (رونوفي) الفلاسفة الآخرين ، مدعياً أنهم مقصرون ، ويتأسف من كون الاعتقاد في الله قد ضعف : إن بعض المذاهب المعاصرة تجنح في نظر (رونوفي) ، لتبديل الألوهية بمجردات ، كـ « اللانهاية » و « المطلق »^(١) . حقاً نجد عنده فلسفة عملية (الأخلاق للتطبيق ، أي السياسية) لكنها وجدت قبل الشروع في تهْيء اتجاهه الشخصي^(٢) . ويحذر بالتنبيه كذلك ، أن منبع « الفلسفة العملية » عند (رونوفي) ، ليس هو منبع شخصانيته . يزعم (رونوفي) أن الشخص الحر هو قاعدة « الأخلاق » ، وقاعدة السياسة التي تنضوي إلى هذه الأخلاق ، والشخص الـ « حر » هو الذي لا يخضع لأي حتمية أو قيد . فمن جهة ، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة ، ومن جهة أخرى ، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة ، أكثر قوة من وسائل الفرد ، بحيث لا يستطيع أي أحد أن ينفلت منها . ثم إن (رونوفي) ، ليستَغَلِّب على هذا الوضع الغريب ، يلتجئ إلى غائية مجتمعية : فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الإنسان أحسن الوسائل للوصول إلى بعض

(١) Le personnalisme, p. ١5.

(٢) لم يظهر كتاب « الشخصية » إلا سنة ١٩٠٣ ، في حين أن كتابه عن « علم الأخلاق » . قد صدر سنة ١٨٦٩ ؛ أما كتاب « الدليل الجمهوري للإنسان والمواطن » فقد طبع ، للمرة الثانية ، سنة ١٨٤٨ .

الغايات وهذا ما يذكرنا بما قاله (كنت) من أن الغاية التي يرمى إليها المجتمع غاية أخلاقية ، ولا يمكنها أن توضع في استقلال عن الشخص ، ما دام الشخص « غاية في ذاته » .

يُستنتج منطقياً ، من نظريات (رونوفي) ، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب ، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار (l'étalisme) . يصرح المرابي في الكتاب الذي عنوانه (رونوفي) : « الدليل الجمهوري للإنسان وللمواطن » بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم ، خصوصاً في بلد كبير ، إلا « أن ينصبوا عليهم رؤساء ، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن ، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه » (ص ٦١ - ٦٢) . وأغرب ما في نظرية (رونوفي) هذه ، أنها لا تلتحق فحسب بمثالية (كنت) الذي انساق أخيراً إلى تمجيد (فردريك الثاني) ، بل تلتحق ، كذلك ، باتجاه (هيجل) الذي يعطى للدولة أعلى رتبة ، وفي كلتا الحالتين ، يتناقض (رونوفي) مع مواقفه السابقة التي انتقد فيها (كنت) و (هيجل) .

* * *

إن أصعب حاجز يعترضنا في شخصانية (رونوفي) ، هو مشكل التواصل : كيف يستطيع « الأنا » أن يتحدث عن « أنا » آخر ، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين ؟

كيف يستطيع الوعي الذي هو ، في صميمه ، معرفة لذاته ، أن يشعر في العالم بوجود الـ « أنت » و « الآخرين » .

وأيضاً ، كيف ينتقل « الأنا » الشخصي إلى ضمير الغائبين (on) الذين يكونون المجتمع ؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس كل فلسفة شخصانية . فذهب (رونوفي) اتجاه تعددي ، لا شخصاني ، إذ لا يكفي أن نقر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما في الكون من موجودات ، يختلفون ، أصلاً ، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحده ، ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة ، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة . فافتراض (رونوفي) تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل

وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكوّن من المجموع . هكذا تظل نظرية تعدد الأشخاص ، عند (رونوفي) ، حازماً أكثر منها حلاً . وحتى على الصعيد الفردي المحض ، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية ، كما يتصورها (رونوفي) ، خارجة عن السيكولوجيا والاجتماع . فالمسرح الذي تظهر فوقه وحدة الشخص المتكوّنة من الشخصيات المتتابعة التي يعيشها الفرد ، « لا تستطيع أن تكون إلا عالماً مغايراً لعالمنا ، حيث إمكانية وجودها لا تدرك بوضوح لا بعد فناء عالمنا . . . » (الشخصانية ص ٢١٧) .

فعالم الأشخاص ، في نظر (رونوفي) لا يتحقق ، إذن ، إلا في عالم آخر ، غير عالمنا ، (وهذه مشكلة أولى) ، ولا يمكن أن نصل إلى هذا « الكون » الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية) . ويستنتج من هذا ، أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياً : فكل ما يمكننا فعله ، هو أن نفكر في وحدة شخصية ، داخل نطاق نظرية كسمولوجية .

لنطرح ، الآن ، هذا السؤال : هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص ؟ يعطي (رونوفي) شبه جواب في كتابه « علم الأخلاق » حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب : « إننا لا نملك السلام » (ج ١ ، ص ٣٢٩) ، وبسبب تعاون وعي الذوات لا يملك ، أي شخص السلام .

لقد شعر (رونوفي) بتداخل الذوات ، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية ، أكثر مما رأى التجارب والتواصل بين الذوات ، وهذه التناقضات ، عوضاً من أن تشكل مجموعة منظمة تنظيمياً دينامياً ، دياكتيكياً ، تكون قوى حازمة ، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف .

فحتى إثبات الوجود العاري للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن ، ما دام « الأنا » لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات . ما هي المعاني التي يحملها الكائن الذي أدركه؟ إنني أتوقفه وسط الأشياء المحيطة به ، والآلات التي يستعملها في المكان حيث يتحرك . فالكائن يتجلى لي من حيث هو في — ذاته ، كما تتجلى لي الأشياء . لكن الشخص ، مبدئياً ، ليس بشيء .

إن الأشخاص في المذهب الرونوفي : بصفاتهم غايات في - ذاتهم ، لا يمكن تشيئهم ، ولكن ، رغم كل ذلك ، يرى (رونوفي) أن الأشخاص لا تربطهم إلا « علاقات قانونية » . وهذا ما يفسر لنا لماذا يعتقد (رونوفي) أن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد ، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد . إن التبادل بين الذوات الشاعرة ، الذي ينحصب « الأنا » ، مفقود في هذه الشخصية ، إذ كل شخص عالم مغلق ، أي « موناة » . بيد أن أي « أنا » ، كيفما كان لا يوجد إلا متشخصناً ، والتشخصن ، في صميمه ، تواصل (كما سنرى ذلك ، في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، لما نحلل « الأبعاد الامتدادية » للشخص) . إن الشخص ، طبقاً لماهيته ولتعريفه ، ليس بموناة ولا بشيء ، ولا « في ذات » بل لأجل - الذات . إن هذا التحول من الـ « في - الذات » إلى الـ « أجل - الذات » ، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء إلى عالم الأشخاص ، هو ما بقي غامضاً في شخصية (رونوفي) .

كيف أكيف ، بالنسبة للأشخاص ، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء ؟ وحيث إن الـ « شخص » في مذهب (رونوفي) ملطخ بقيم كسمولوجية ، نتساءل أيضاً : أيمكنه أن يصير « حدث - قيمة » يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات ، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذوات ، والـ « نحن » ، والآخرين ؟ إن هذا الاتصال المباشر ، الذي يحياه الأشخاص ، طبيعياً ، تجهله الأشياء . ففي الوقت الذي يرفض فيه (رونوفي) اعتبار الشخص مجرد كائن - في - ذاته ، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي . إنه يعارض الأنا التجريبي : « أنا » آخر ، أعلى ، مثالي ، مما يذكركنا بتقسيم « الأنا » عند (برجسون) إلى أنا سطحي ، وأنا عميق^(١) . فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي ، لا أمام « الإنسان - الكل » ، أمام ثنائية ، لا أمام وحدة شخصية .

ويرفض (رونوفي) ، كذلك أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية^(٢) كما « فعل (كنت) من قبل : يجب أن تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة

(١) انظر : رونوفي « الشخصية » ص ١٥٢ وما بعدها ، وبرجسون « معطيات الوجدان المباشرة »

(٢) Sciences de la morale, T. I, p. 96.

لِلوَاجِب (ص ١٧٤) . « فالقانون لا يطلب إلا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق القانون ، أو ألا تكون مناقضة للواجب » (ص ١٨٢) .

* * *

فالإنسان كما يعتبره (رونوفى) « كائن مجتمعى يعيش فى بيئة كانت فى البداية تتمتع ، افتراضياً ، بالكمال » (الشخصية ، ص ٦٢) . إنه ، وإن لم نعتقد بصحة وجود خطيئة أولى ، فهناك فساد المجتمع البشرى ، لأنه يحتوى على الشر (ص ٧٣) .

إن لفكرة « الشر » عند (رونوفى) أهمية عظمى . ويظهر لنا أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التى أشاد بها (أوجست كونت) وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية ، اففى رأى (رونوفى) أننا مجبلون ، أساسياً ، على الشر ، لأن للشر جذوراً أصيلة فىنا . فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص . من هنا التشاؤم الذى يجعل من التقدم فكرة خاطئة . يدعونا (رونوفى) لنستفى التاريخ .

فإذا استفسرنا التاريخ ، ماذا يكون جوابه ؟

أجاب أنصار (سان سيمون) والوضعيون والماركسيون عن هذا السؤال . حقاً ، لقد أثبتوا أن الحرب (فى المعنى العام : تناقضات) شر جذرى ، ولكنه شرح يغلط جميع المنافذ أمام التقدم . فالتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها ، بصفاتها متناقضات) ، تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم : فالصراع ينتهى بأن يُفرض السلم ، والسلم فترة ممتازة تنمحن فيها المتناقضات . إنها الفترة التى يحتفظ بها المستقبل لئلا تمتلك امتلاكاً مجتمعياً وسائل الإنتاج ، تحت تسيير الدولة ، الـ « مرحلة العضوية » النهائية ، كما يقول (سان سيمون) . أما أوجست كونت فىرى أنه عند حدث « الحالة - الوضعية » تنهى الحالة الميتافيزيقية التى هى مرحلة انتقالية متفسخة . لكن (ماركس) ، من جهته ، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم إلا بفضل تحقيق المجتمع الاشتراكى ، أى الوسط الذى يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى . تُظهر هذه الاتجاهات الثلاثة تفاؤلاً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب وبأنه سيكون نهائياً . لكن (رونوفى) يرفض اعتقاد هذا

الاتجاه « الحتمى » للتاريخ . فهو . على العكس من ذلك ، يرى أن التاريخ يعلمنا أن الشر لا يضحمل من جراء التناقضات . فبدلاً من أن ينقص إنه يستمر وينتشر . بالنسبة للخير . انتشاراً أكثر .

أنستغرب ، بعد هذا ، أن يجعل (رونوفى) المعارضة أصيلة بين الفرد والمجتمع ؟ إنه يصرّح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دمنا نقصد الإنسان الذى انحط وسقط من جرار الخطيئة الأولى ، فهو خاضع لسيطرة تناقض الإنسان الفردى مع الإنسان المجتمعى (الشخصية ، ص ١٣١) . يذكّرنا هذا بما قاله (هوبس) عن « حرب الجميع ضد الجميع » . وأن كل فرد « ميال إلى الهجوم على الآخرين واستفزازهم » . فنظرية (رونوفى) ، من بعض الوجوه ، لا تبتعد كثيراً عن نظرية (هوبس) : ففصل الأنا عن نحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم (رونوفى) على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعى بشرى مفروض حتماً : « إن الحرب لم تتغير أبداً ، فهى ، منذ البداية ، كما هى عليه الآن ، وكما رآها دائماً من سبقنا ، نعى أن الحرب توجد بالقوة ، طوال فترات السلم : إنها دائماً حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة ، كما تشتعل داخل الأسر نفسها » (الشخصية ص ١٣٢) . لكن ، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص ؟ لا يمكن الحصول على أى جواب ، يرضى الجانبين ، العملى والمجتمعى . داخل مذهب تحل فيه فكرة « الفساد » محل الخطيئة الأولى ! ف (رونوفى) يطلق على « الفساد » اسم الظلم . ويعتقد أن الظلم « قد دخل » المجتمع البشرى بإرادة الإنسان . (الشخصية ، ص ٦٣) . إن هذا الظلم هو « الشر » . لأنه يمنع الإنسان من تحقيق الكمال . فالمثل الأعلى ، عند (رونوفى) للوصول إلى تحقيق كمال العالم وكمال المجتمع البشرى ، هو فيما لو كنا نستطيع تغيير أوضاعنا فننتقل إلى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعى المعتاد (انظر الشخصية ص ٧٣) . ويقترح (رونوفى) وسيلة ثانية : انطواء الذات على نفسها ، لأن « الوحدة الأساسية للشخصية فى الله وفى الإنسان تقوم ، قبل كل شيء ، على الفعل الشكى للشعور » (نفس المصدر ، ص ٥٤) .

بعد التحليلات السابقة لمذهب (رونوفي) ، سنحاول أن نعرف إلى أى مدى نعثر على أجوبة . ترضى إلحاحات بحثنا فى شخصية (إيمانويل موني) و (جان لا كروا) ، وهل تحتوى هذه الشخصية المعاصرة على عناصر نتغلب بفضلها على المشاكل التى واجهتنا فيما سبق .

٢ - الشخصية المعاصرة

(موني ولاكروا)

تعرف الشخصية، حالياً، بفرنسا، انبعثاً جذاباً يتفخ فيها شباباً، وحياة وقوة المجادلة بفضل حركة « Esprit الفكر »^(١). سنحلل هذه الحركة الشخصية عند أبرز ممثليها، أي (إيمانويل موني).

* * *

ليست هذه الشخصية منظومة فلسفية، ولكنها مجموع انضواءات ومواقف يتخذها المرء أمام عالم اليوم. إنها مستوحاة من المسيحية الكاثوليكية عند (موني) و (جان لاكروا) والبروتستانتية عند (دونس دورجمون)^(٢). فالشخصية تبدو كرد فعل ضدّ سيطرة ماجريات الحياة الحاضرة على الشخص. هذه السيطرة التي تنمو وطأتها باستمرار كما تبدو، في نفس الوقت، كآلة تخول المسيحيين أن يتكيفوا مع إيقاع حياة القرن العشرين. مما يجعلها تحرر الفكر من الانحطاط الجماعي. وتبقى الشخص من الذوبان في عالم مجهول المعالم. فن هنا نرى الشخصية ترتفع إلى مستوى لا يكون فيه المبحث المركزي علاقة الشخص بالإله فحسب، ولكنها تكون علاقة الشخص المؤمن بالذي لا يؤمن. إن الشخصية، إذن، مفتوحة للجميع: « إن العالم قد أصيب بخلل أوقفه عن المسير. فالروح وحدها يمكنها أن تعيد للعالم القوة على السير. فالعالم لا محالة سينخدع إذا هو لم يهتم بالروح، لهذا، تمتد إرادتنا كذلك إلى عالم النشاط (...). فالنشاط يكون كثافة تفكيرنا وسلطة الزمن التي تعكس ضياعها »^(٣). فالشخص اليوم يتألم مما يعترى التشخصن من عوائق. إنه لم يعد أي اعتبار إلا لما يخضع للتقويم الكمي.

(١) تصدر هذه الحركة مجلة تحمل اسم الفكر في باريس منذ عام ١٩٣٢.

(٢) قد انفصل Denis de Rongemont عن حركة (موني) منذ عام حرب ١٩٣٩. وأنه يتخذ مواقف تعاكس اتجاه جماعة (الفكر).

(٣) Emmanuel Mounier, *Esprit*, No. 1, p. 22, 1932

« إن الزمن ، رغم كونه مصدر التأني والطموح في العالم : قد اكتسح وأدمج في منظار فرضه التفاني في الدفاع عن السرعة . . . »^(١) .

إن المذاهب الشخصية المتقدمة كانت تقاوم لتحرير الشخص من سيطرة الموضوع ، ومن سيطرة علم ال « أنا » التجريبي (كما فعل رونوفي) أو سيطرة الوظائف الحيوانية (نظرية برانشفيك) . أما مع (موني) فقد أصبحت الشخصية تعتمد على إرادة تمتد إلى ميدان النشاط ، لا عن طريق الأفعال الفلسفية فحسب ، ولكن عن طريق انضواءات دينية وسياسية كذلك . « إننا لم نُرد في بحثنا ، أن ندرس الإنسان فقط ، بل أردنا أن نحارب من أجله »^(٢) . ويقول في مكان آخر : « إننا حينما نتكلم عن التقدم . نقصد تقدماً في صالح الإنسان . وتنمية لكيونة الإنسان وللسعادة والعدل »^(٣) . إننا نقفز دفعة واحدة ، داخل ميدان المحسوسات والاهتمامات المعنوية والإنسانية . يقول (لاكروا) إننا إذا اعتبرنا الكائن البشري ، من ناحية الوصف السيكولوجي ، رأينا أن الشخص ليس في الانكماش الفراداني ، ولا في الانبساط المعشري ، ولكن الشخص في حالة توتر متزن بين هذين الحركتين^(٤) . قصد نقل « الاشتراكية التقليدية » إلى « اشتراكية جديدة »^(٥) .

إذا فهمنا الشخصية ، على هذا الشكل ، ظهر لنا ، لا كنهريات ميتافيزيقية محض ، بل كبحت عن فعالية تستطيع أن تبرز العالم الإنساني من بين عوالم الكون . إنها مجهود كبير « لفرض لإنسان على العالم ، وإدماجه في العالم ، مع الحرص على أن يتميز الإنسان عن العالم »^(٦) . فنذ تحرير فرنسا ١٩٤٤ - ١٩٤٥ واجه المفكرون ، ذوو النزعة الشخصية ، مشاكل جديدة تتطلب حلولاً مستعجلة ، لما لها من قيمة إنسانية تلح إلحاحاً على العالم الشخصي ، أن يقوم الفكر والنشاط

(١) Mounier, Révolution personaliste et communautaire, p. 39.

(٢) Mounier, in la représentation du *Traité du caractère*.

(٣) *Le Christianisme et l'idée de progrès*, in Rencontres internationales de Genève,

1947, p. 198.

(٤) Cf. Jean Lacroix, *Vocation personnelle traditions nationales*, p. 172.

(٥) *Le Socialisme ?* p. 21.

(٦) *Esprit*, No. 11, 1948.

تقوياً في مستوى إنسانية ما زالت تلهث من جراء الآلام التي لحقتها أيام الحرب الأخيرة ، تلك الحرب التي لم يسبق للتاريخ أن سجل أكثر منها وحشية وفظاعة . لقد اضطر الشخصانيون بفرنسا إذ ذاك ، أن يرجعوا أساليبهم التاكتيكية ، وأن يقوموا باختبار دقيق لمواقفهم ليكيفوا . أحسن ما يمكن . الفكر مع النشاط . يصرح (جان لا كروا) بأنه « لا يمكن لمنظومة شخصانية أن تظل اليوم ، ما كانت بالأمس (...) فالشخصانية الوحيدة الممكنة ، هي التي تعتد على النظام العام للواقع »^(١) .

في مقابل نشاط (أندري مالرو) الفوضوي المتمرد والمصاب بمرض حب الانتصار والسيطرة والقوة ؛ وفي مقابل الانتقادات المرة ، الهدامة التي يُعرف بها (أندري جيد) والتي ، إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن (جيد) شهادة حية على ما تعانيه الحضارة الحالية من أزمة : إن (أندري جيد) يقوم بإيماء من غير أن يتحرك ، ويتصنع التلقائية والتمرد ، دون أن يغير أي شيء ، وفي مقابل كثير من الحركات التي ترفض كل ما أنجز وكل ما ينجز دون أن تقترح اقتراحاً ببناء لحل المشكل ، في مقابل كل هذا ، ترمي الحركة الشخصانية ، كلياً ، وسط المعمة ، إن رغبة الشخصانية في الإنصات إلى الحياة وتفهمها (بدلا من رفضها أو مقاطعتها) تبين لنا لماذا وجهت مجلة « الفكر » كل عنايتها (من ١٩٤٤ إلى ١٩٤٧) إلى الاستبار والبحث أكثر من الجزم المذهبي ، وإلى المشاكل المجتمعية والسياسية أكثر من المشاكل النظرية ، لذا شعرت مجلة « الفكر » بحاجة ملحة سنة ١٩٤٨ إلى عقد مؤتمر حددت فيه « المهمات الحالية » للشخصانية (انظر : التقارير في الأعداد ١١ - و ١٢ عام ١٩٤٨ مثلاً) .

هكذا تبنى (موني) و (لا كروا) ورفاقهما الفكرة الماركسية القائلة بأن الفلسفة « لم تقم إلا بتأويل العالم تأويلات مختلفة ، في حين أنه ينبغي تغيير العالم »^(٢) . هذه إحدى الخصائص الأساسية لشخصانية (موني) و (لا كروا) . إن هيكل هذا التفكير الشخصاني يستند على محور النشا : من هنا : كانت الأحداث

(١) *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, p. 2.

(٢) *Marx, La XI Thèse sur Feuerbach*.

السياسية-المجتمعية الحالية من صميم اهتمامات هذا التفكير .

إن الأحداث الراهنة ، من المعضلات الأصلية التي نجابهها ، لأنها تتجلى كمجموعة أسئلة تتطلب باستمرار ، حلولاً عاجلة وجديدة . أما الشخصية فتريد أن تكون من طبيعة الأجوبة الأصلية لهذه المعضلات : يجب على المفكر الشخصاني أن يتخذ (بصفته كائنًا - كلا ، يفكر ويعمل) موقفاً إزاء كل مشكل يتردد عن الأحداث الراهنة . من هنا يتضح ، فيما يبدو لنا ، الفرق الكبير بين الشخصية التي تمتاز بها جماعة مجلة « الفكر » وبين الشخصية النظرية المحض ، كما رأيناها عند (رونوفي) وكما هي عند (جبريل مارسيل) . فحينما يُصدر (جبريل مارسيل) أحكاماً عدائية على التقنية الحديثة ، يهاجم بذلك العالم المعاصر ، ويدق جرس الخطر لينبه إلى انحطاط تدهور الفكر الحالي ، لأن التقنية ، في نظره ، هي : « الداء الذي تتألم منه مدنيتنا » . ثم إن (موني) و (لاكروا) يرفضان نظرية (ألبير كامو) التي ترى أن الحياة طاعون ، فيعتبران الحياة صراعاً ، وعلى العكس مما يراه الوجوديون (باستثناء السيد ميرلوبونتي) يعيدان القيمة إلى الوساطة الموضوعية .

من هنا ، نرى القرابة التي تجمع بين الشخصية الماركسية ، كلاهما منهج يرتكز على النشاط ، بغية توفيق الإنسانية مع ذاتها ، بالقضاء على كل أنواع الحرمان . لكن يجدر بنا أن نشير إلى أن « قرابة » ، هنا ، ليس معناها مطابقة ووحدة . فللشخصانية موقف مضاد للماركسية يقربها من الوجودية ، إذ تعيد قيمة إلى الحياة الذاتية للشخص (كما يفعل الوجوديون) ، ولكن الشخصانيين ، من جهة أخرى ، يدخلون في معركة (دفاعاً عن الإيمان بالله) ضد إلحاد الماديين وبعض الوجوديين ^(١) . وهكذا فإن (لاكروا) ، مع أنه من الأتباع الأوفياء لمنهج (ديكارت) ، يرسم الخطوط الأولى للبرهنة على جود الله ، معتمداً على فكرة العبث عند الوجوديين . إن فكرة العبث قد اتخذت من عالمنا مقراً لها ؛ أليس من الملح جداً ، سواء من حيث الأخلاق أو المنطق (بالنسبة للأنا) أن نرفض هنا

(١) في نظر (جاك ماريثان) أن أخطاء الماديين (أى الماركسيين) نتيجة نكرانهم لوجود الأبدية

في الإنسان (انظر : J. Maritan, *Humanisme intégral*, p. 98)

العبث ؟ « إن الله يوجد لأنه يستحق الوجود ، ولأن العالم يفقد كل معنى ، إذا لم يكن هناك إله ، فوجودى لا يكتفى لإعطاء معنى للعالم . فرفض العبث إذ هو الإيمان »^(١).

* * *

إن الشخصية المعاصرة، تتخذ، بفضل هذه الخطاطة العامة ، موقفاً بالنسبة للاتجاهات الكبرى للفكر الحديث. ولكى نحصل على معرفة أوضح لهذه الشخصية سنحاول إبراز مظهر جديد من مظاهرها، موجّهين بحثنا توجيهاً آخر، فسنبحث عن محتوى «تشخص» و «شخص» فى نظر (موني) .

إن الأنايحيا الحركة المشخصة كفعالية يخفق بها ذاته ، وكتواصل ، وانخراط ، إنها فعالية واعية للذات ، تعرف ذاتها فى نشاطها . إننا متفقون مع (موني) على هذا ، بيد أننا نختلف معه حول التحديد الذى يدخله على نظريته السابقة ، إذ يقول بأن تجربة التشخص لا يمكن أن تفرض على أى أحد، أو أن يكون الأفراد خاضعين فيها لشروط أو تقييدات^(٢). فنحن ، حينما نعارض فى هذا الرأى الأخير ، إنما نطالب بجواب على السؤال الآتى : إذا انعدمت الشروط ، ولم تكن هناك جبرية انفتحت جميع المنافذ أمام الاحتمية . إذ ذاك ، نجدنا أمام شبه حرية تقترب من الفوضوية ، بقدر ما تبعد عن الحرية الواقعية التى تتضمنها لزوما كل فلسفة نشاط والتزام . نعم ، إن تخوفاتنا تتضاءل إذا اعتبرت الحتمية لا كحتمية مطلقة ، ولكن كحتمية مرنة تدخل ، فى صميم البنيات ، هامشاً يلعب فيه مبدأ اللاتوقع ، وفى هذه الحالة ، إن المذهب الآلى المحض هو الذى يجلس فوق مقعد الاتهام ، أما حقوق الحتمية والحرية فتبقى مضمونة ، ويكون بينها تواجد فى توافق . يرى (موني) أن تجربة التشخص هذه ليست عامة ، فلا يحياها ، بكيفية ممتازة ، إلا نخبة الناس . إن هذه الفكرة تذكرنا بالتجربة الروحانية التى يصفها (برجسون) فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين » . ف (برجسون) يتكلم عن نداء الأبطال والقديسين ، و (موني) يحدثنا عن أولئك الذين يرفعون التجربة إلى

J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, p. 73. (١)

(٢) انظر Le personalisme, p. 8.

القمة ، « وينادون من حولهم ، فيوقظون النائمين ، وهكذا من نداء إلى نداء تستيقظ الإنسانية من أعماق نومها النباتي الذي ما زال يحمدها »^(١) . هذه فكرة تماثل ، تماماً ، ما ورد عند (برجسون) عن الانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المفتوحة (انظر : « منبعا الأخلاق والدين ») . ويمكننا الاسترسال في مقارنة اتجاه (موني) بالاتجاه البرجسوني ، فمثلا ، يعتبر (برجسون) أن الإبداع حركة تطورية يشارك فيها الكون بأكمله^(٢) ، ويرى (موني) أن الحركة المشخصة ليست ميزة تختص بها الحياة البشرية ، بل تشترك فيها الحياة بصفة عامة ، وليست هناك إلا فوارق في الدرجات ، لا أكثر ، « يجوز أن نبدأ البحث من العالم الموضوعي ، وأن نبين بأن النمط الشخصي للوجود أعلى صورة للوجود ، وأن تطور الطبيعة ، التي تكونت قبل ظهور الإنسان ، تركز كل قواها في البرهة الخلاقة التي تنبثق عنها عملية تكميل الكون »^(٣) . هذه النظرية تذكرنا ، بالفكرة الكوسمولوجية عند (رونوفي) كما عرضناها سابقاً . يظهر التشخصن ، على هذا ، كأنه في مركز الكون وأنه واقعه . « إن الحقائق اللاشخصية أو التي جردت ، قليلاً أو كثيراً من شخصيتها (مثل المادة . والأنواع الحية ، والأفكار) ليست إلا حركات تفهقرية أو ارتقاء يعترى سير الطبيعة في طريقها نحو التشخصن » (نفس المصدر ص ٩) .

يضع (موني) ، في كتاب آخر ، هذا السؤال : « ما هو الشخص ؟ » ويجب « إنه حضور في الأنا »^(٤) . إن هذا التعريف لأقرب ما يكون بتعريف الأنا العميق الذي يتحدث عنه (برجسون) في رسالة معطيات الشعور المباشر . كما يذكرنا بما قاله (كيركجارد) من أن حصول الوجود هو أن يكون الموجود فرداً . « ويعرف » الوجود في مكان آخر ، بأنه طاقة تفكير . ويضع (موني) في كتاب آخر ، نفس السؤال « ما هو الشخص ؟ » ليجيب بأننا لانستطيع تعريفه إلا سلبياً إنه ما لا يمكن تعريفه . وإذا كان لا يخضع لأي تحديد بواسطة مقولات ، فرغم ذلك

(١) نفس المصدر . ص ٨ و ٩ .

(٢) انظر التطور المبدع .

(٣) Mounier, *Le Personnalisme*, p. 9.

(٤) *Révolution Personnaliste et communautaire*, p. 69.

يمكن القول بأن الشخص تجسيد . وتعال ، وحرية . وتواصل (نظر كتاب : الشخصية) .

* * *

لماذا يعتبرون الشخص كائناً لا يمكن تعريفه ؟ حقاً إن الشخص لا يعطى دفعة واحدة ، ولكنه يُحدد بقدر ما يتحقق . فوجود الذات ، ووجود موقفها يفرض كلاهما الآخر ضمناً . فنحن لا نستطيع أن نقول عن الشخص إنه تجسيد أو تواصل . أو حرية أو تعال : بل إنه ، قبل كل شيء ، ما بواسطته يصير الأنا قادراً على أن يتحرر ويتعالى ، ويتواصل مع الغير ، ويحقق القيم . فالحرية ليست فى مستوى الكائن ، بل فى درجة أعلى ، هى درجة الشخص كما بيناه . فى مكان آخر (انظر الفصل الأخير من « أحرية أم تحرر ؟ » : ليست هناك « أحرية » ، ولكن حريات ، أى مجموعة نوعية من المكتسبات لا يحصل عليها أى أحد إلا بكفاح مستمر) .

إن الشخص فعالية ، وسير إلى الأمام يحدد خطواته إيقاع حركة الشخص (أحياناً يكون هذا الإيقاع سريعاً وأحياناً يكون بطيئاً ، حسب المستوى الثقافى للمجتمع وأوضاعه الخاصة داخل الإطار العام للحضارة) . إن الشخص يتوافر على وسائل للتحرر تختلف سرعة وفعالية ، وبقدر ما يتفاهم الأشخاص فيما بينهم بقدر ما يتعاطفون ، وبقدر ما يتعاطفون يتواصلون . وكما ازداد التواصل وتمتّن ، اتسع نطاق التفاهم ، طبقاً للتبادل الجدلى (الديالكتيكى) . ويمكننا أن نقول كذلك بأنه ، بقدر ما تتسع دائرة التواصل والمعارف ، فإن التحرر يتقدم بنفس النسبة ، لذا فالحرية (إذا أخذت بمعنى التحرر) والتعالى (باعتبار جهداً يبذله الكائن البشرى ليتجاوز ذاته) ليساهما الشخص ، وإنما هما أنواع فى النشاط الالترامى ، والالتزام ليس فى الشخص بل من الشخص .

* * *

إن (موني) حينما جعل الشخص هو التواصل ظن أنه استطاع أن يمحو كل غموض بين الشخص والفرد ، بحيث إذا قبل التمييز بين الشخصية والفردانية ، انعدم التناقض بين الشخص والمعشر . وسوف لا يبنى بعد هذا ، سوى التعارض

بين الجمهور غير المحدد من جهة ، وبين المعاشر التي هي أشخاص جماعيون ، ولكنهم أشخاص حقيقيون^(١) . فالشخص إذن ليس هو الفرد ، وليس هو الشخصية .

* * *

ورغم هذه التمييزات فإن كلمة « شخص » وما يشتق منها ، لا يمكنها أن تسترجع الكرامة الرفيعة التي يحاول بعضهم أن يسبغها عليها ؛ ذلك أن وجود عناصر فردية (قد نشعر بها وقد لا نشعر) قد أحدث مفعولاً سيئاً على الجذر (ش . خ ص = شخص ، شخصية شخصن ...) ، لن يستطيع التخلص منه أبداً . وإن تسلط الفردانية على الشخص ليتجلى حتى في تعريف (أو تعاريف) كلمة فرد . فهو أحياناً « انتشار الشخص على سطح حياته ومجاملته في الانسياق معها »^(٢) وأحياناً « ذوبان الشخص في المادة » (نفس المصدر ص ٦٨) .

إن (مونبي) يعطى ، في التعريف الأول ، للفرد نفس الدور الذي يلعبه في البرجسونية الأنا السطحي الذي يرقب ويعكر ، عن طريق العدوى ، الأنا العميق ، أما التعريف الثاني فيذكرنا بالمعارضة الكلاسيكية للروح السجينة في الجسد ، وخاصة المعارضة البرجسونية حيث يكون الفكر توتراً بلغ الحد الأقصى في الالتئام ، بينما تصير المادة تفككاً لهذا التوتر أو « ذوباناً » طبقاً لعبارة (مونبي)^(٣) فحينما يقوم هؤلاء الشخصانيون بالتمييز بين شخصية وشخص ، وخصوصاً حينما يظهرون معارضة بين فرد وشخص ، إنما يلتجئون إلى خطاظة ثنائية تستعمل في الميتافيزيقا منذ (أفلاطون) الذي فرق بين عالم المثل وعالم المحسوسات ، تلك الخطاظة التي استعملها (كانت) بكيفية أخرى عند ما عارض بين « النومين » والظاهرة . ويذكرنا كل هذا ، أيضاً ، بمذهب (برجسون) الذي يفرق بين الأنا العميق والأنا السطحي ، وبين ذاكرتين ، وبين الأخلاقيا المغلقة والأخلاقيا المفتوحة . يظهر لنا أنه من الممكن التغلب على الإبهامات والمعارضات والشائيات التي

(١) *Révolution personaliste ...*, p. 91.

(٢) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٣) يقول (برجسون) عندما تنتقل من الإدراك الخالص إلى الذاكرة ، نترك نهائياً المادة لنصل إلى

تصادم الشخصية في تحليلاتها ، إذ يكفي أن نعتبر الشخص : كما شرحناه سابقاً ، حركة متصلة ، متكوناً من فترات هي الشخصيات ، أي أنماطاً لكيثونة الشخص (والشخص ، كما عرفناه . لا يقف عند حد ، لأن الصيرورة تنميه بلا انقطاع) . إننا إن فهمنا الشخص . هكذا تجنبنا الثنائية والتقسيمات المصطنعة ، واستطعنا أن ننسق وأن نوقف بالنسبة إلى الشخص كل الشخصيات والكائن في اتصالهم النسبي والديالكتيكي بصفاتهم « صائرين » .

٣- قطبا الشخص

(توتر وإمكانية الكائن البشري)

لقد حللنا ، فيما سبق ، فكرة « شخص » على انفراد ، أما الآن فسنتناولها بالبحث في ارتباطها مع فكرة « كائن » التي تفرض وجوده مسبقاً ، ومع فكرة « إنسان » الذي يتجاوز الكائن والشخص معاً .

* * *

ياله من مشهد ! ولكن ، وبالأأسف ، ليس إلا مشهداً فقط . . . كيف السبيل إلى الحصول عليك أيتها الطبيعة اللامتناهية « ؟ » ^(١) . هذا ما يعنيه الاتجاه المعاصر الذي لا يقتنع بالموضوع ، ولكنه يريد امتلاك الكائن الشيء في — ذاته لا الأشياء في علاقة بعضها مع بعض ، وفي علاقتها مع الشخص . إن هذه الفلسفات تؤلم الذات ، لا من جرأ أنواع القلق المجتمعي ، ولكن من الموضوع الذي يقف حاجزاً بين الأنا وبين الكائن : يظهر أن للأشياء « مبدءاً داخلياً » أي « حياة » خاصة يجب أن يتطابق معها . وهذا ما يمنعنا من أن نحيا الاتصال المباشر مع ماهية الأشياء مما يحدث فينا شعوراً بشيء من الحرمان . إن (برجسون) يقترح التعاطف كوسيلة للمعرفة ، من الداخل ، أي معرفة ما هو أكثر صميمية في الشيء وهذا « التمكن المباشر » من شيئية الموضوعات هو ما يفسر لنا لماذا يرفض (برجسون) استعمال العدد والذكاء والعقل كوسائل للمعرفة . لقد انتقد (ألكيي) على العلم أنه ليس إلا معرفة للموضوع لا للكائن أي كونه اكتشافاً بطيئاً من الخارج ،

(١) (جوت) فوست I ، ص ١ .

في حين أن المعرفة الفلسفية الحق هي إظهار تجربة أساسية ، أى حضور الكائن في الشعور (دون اعتماد على المفاهيم) ، وهي تجربة مشتركة بين الفيلسوف وبين مجموع الناس ^(١) .

من هذا نفهم ، إذن ، أصل بعض التضايق والقلق اللذين تعجز بهما بعض الفلسفات أمام الجدار الشماخ الذي تقيمه شيئية الموضوع التي هي في الموضوع شيء آخر غير الموضوع : كثافة ! عبث ! تمرد على العلم ! تمرد على التفكير ! إن هذا المطلق الذي نلاحقه ، دون جدوى ، هو شيء ، في حينونة لا يمكن معها للفكر ، المتعود على ما قد تم حصوله : أن يتفهمه .

فالتشخص ، هو أيضاً ، في حينونة ، لكن دون أن يكون شيئاً مطلقاً . وهذا ما سيحاول العرض التالي أن يوضحه لنا .

* * *

للتشخص ثلاث فترات تختلف حدتها على حسب كثافة الأنا . إن الشخصية تعيش في اللحظة الحالية ؛ بينما الشخص يذهب إلى أعماق من ذلك مفكراً في ذاته داخل الديمومة . أما الإنسان ، فله سعة تجعله يصبو إلى اللانهاية ، من هذا المنظار يكون إذن ، عالم الشخصيات دون عالم الإنسان .

نقتبس من (لويس لافيل) هذه الصورة الغنية : ها هوذا (نرجيس) أمام المرأة ، « فمقاومة الزجاج والظهر المعدني للمرأة تشكل حاجزاً أمام محاولاته . وليعارض هذه المقاومة يصدم المرأة بجمهته ويديه مضمومتى الأصابع . إنه لن يجد شيئاً إذا أحاط بها : إذ المرأة تحبس عنه عالماً آخر ينفلت منه ، حيث يرى نفسه من غير أن يستطيع الحصول على أناه ؛ إن مسافة مغلوبة تفصله عنه » ^(٢) .

فإذا أردنا أن ندخل هذه الصورة في نطاق بحثنا يلزم أن نتخيل ، على عكس ذلك (نرجيس) أمام حوض من الماء ، يتراءى له وكأنه طريق مفتوحة . يمكن للمرأة أن تظهر ، جيداً ، الكائن ، فلنحاول أن نحيط بالكائن ! إننا لن نجد أي شيء

(١) Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être*

(٢) Louis Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, p. 11.

خلفه . فلنغضب ! فالمرآة لا تعكس إلا ما يأتيها من الخارج . أى إلا ما يقف أمامها ليُرى وعلى العكس . يمكن اعتبار حوض الماء مجموعة جوانب المنظار الذى يتجاوز فيه الشخص ذاته . فالماء يسيل ، كالصيرورة ، وليس للينبوع ظهر معدنى ينصبه حاجزاً أمام محاولات (نرجيس) . فكلما نظر الشخص من ناحية الكائن . أحس بأن سيره قد أوقف ، وأن مجالاته قد حددت . وجمدت . وبخلاف هذا ، إذا ما نظر من ناحية الإنسان ، شعر بأن آفاقه تتفتح على الصيرورة نعى على اللانهاية . فى هذه الحالة الثانية يكتشف الشخص حقيقته كـ « لأجل — الذات » ، كما يكتشف أن له قوى لا حد لها ، بفضلها يؤثر على كل الأشياء الـ « فى — الذات » المحيطة به والتي يتجاوزها . إن الشخص لا يكتشف كل هذا فحسب بل يكتشف كذلك ، وبالخصوص أنه ذات ، وأن هذه الذات ، فى حقيقتها ، قوة للتجاوز . يكتشف الشخص نفسه ، فى المرآة ، كما هى بصفاتها « فى — الذات » . وبخلاف ذلك ، نرى فى حوض الماء الـ « لأجل — الذات » يتراءى فى نزوعات يريد بها أن يصير هذا الشخص أو ذلك ، وفى بعض الحالات الممتازة ، نرى الشخص يذوب ليحل محله الإنسان . فكما قال (نيتشه) : « لا شيء ذا قيمة ينتج عن أشعة الفكر لا يتراءى إلا لنفسه » . (فى ملحق كتاب هكذا تكلم زاردشت) .

من هنا نعتبر الإنسان تجسيداً لواقع متعالٍ عليه ؛ إنه مجموع انطلاقات تدفع الشخص أن يتجاوز المدى الإنسانى العادى : يصير المرء إنساناً إذا استطاع أن يستعمل شخصه استعمالاً يليق بكرامة عالم الأشخاص .

* * *

إن الإنسان الذى نعينه ، هنا ليس إنسان العلوم الطبيعية (أى حيوان من بين الحيوانات الثديية ، الفقرية . . .) ، ولكنه قوة تتجاوز الكائن والشخص . إنه هو الذى يفهم اللزوم ، ويتحملة ويتغلب عليه ليتحرر . وهذا يتطلب جهداً شاقاً يستلزم اكتسابات تدريجية ، أى يستلزم السيطرة على الذات مما يمكن الجانب المشخص أن ينتصر على الجانب الحيوانى ، كما يستلزم معرفة الطبيعة التى بواسطتها

يتعالى الأنا عن الموضوعات وعن الضرورة ؛ وأخيراً ، يستلزم هذا الجهدُ المنطق والأخلاق ، والإبداع الفني . أى أصنافاً من النشاط الذى يجعل الأنا يتواصل ويمتزج مع أنا الآخرين . لهذا نعتبر الحرية ، والتواصل والتعالى كمقولات تحدد الشخص (كما سنراه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب) .

لقد ذكرنا ، سابقاً ، على سبيل المثال ، (باستور) (ومارى كورى) كنموذجين للشخصيات التى تحققت ، كامل التحقق ، فى الميدان العلمى . وفى الفن أيضاً ، لا يرتفع أحد إلى مستوى « إنسان » إلا إذا عرف كيف يحيا ما دون هذا المستوى . إن العبقرية انفتاح وتجسد للكون أجمع . فكبار الفنانين مثل (عمر الحيام) و (شكسبير) و (جريكو) و (رودان) يعبرون عن مشاعر تتعدى من حيث الشمول ، عواطفهم الشخصية . « إن الشاعر هو الذى يعرف كيف يسيغ العالم ، ويصفه . فهو إذن ، معين لا ينضب ، وفى تجدد مستمر (...) إن أية طبيعة شخصية لا تقضى إلا زمناً قصيراً حتى تكون قد عبرت عن النزر القليل الذى تحتوى عليه ، ثم تنتهى فى الأسلوب (...) . فى كل مجهود قديم ومتين حركة للروح اتجاه العالم ، كما تلاحظونه فى كل العصور المهمة التى سارت ، حقاً ، إلى الأمام بفضل الأعمال الهامة التى أنجزت فيها » (جوته ، محادثات مع أكمان) .

* * *

ويوجد فى كل مجتمع ، مهما كان صنفه وأبعاده ، جو مفعم دائماً . بأنواع من النشاط والتفاعل الممكنة الوقوع ، أى بعناصر مشخصة أساسية ، فالأشخاص الذين ينتمون إلى أصناف مختلفة من الهيئات المجتمعية (مثل النقابة ، والفرق الرياضية ، والنادى ...) لا بد أن تتوافر لديهم إمكانيات للتفتح على جوانب الواقع ، تفوق بكثير إمكانيات الأشخاص الذين ينحصر أفق اتصالاتهم وتأثرهم فى نطاق ضيق ، على أن الاتصالات بين الأشخاص يمكن أن تكون غير مباشرة ، فتحصل بواسطة القراءة والسينما والإذاعة : إن الفن والتقنيات تساهم فى اتساع آفاقنا ، لكن مقدار الاستفادة منها تختلف تبعاً للظروف الخاصة لكل واحد منا (مثل الحالة الصحية والمستوى

الاقتصادى ، ونوع الحياة فى الأسرة . .) ، فمثلا ، إن الفيلسوف الفارابى والشاعر المتنبى تعاصرا ، وتواجدا فى حلب ، وخالطا نفس الأوساط . ولكن . رغم ذلك كله ، تشخصن كل منهما تشخصنا جعله مخالفاً للآخر ، كل الاختلاف ، ذلك أن الأشخاص ، وإن كانت المؤثرات عليهم هى هى ، فانفعالاتهم الفردية بها ومعها تجعلهم متغايرين . وإلى جانب الفارابى والمتنبى ، عاش أفراد كثيرون فى حلب ، وفى نفس الزمن ، وخالطوا نفس الأوساط ، ومع ذلك لم يبلغوا من التشخصن مستوى يجعل التاريخ يحتفظ لنا بذكرهم . حَقًّا ، إن البيئة تمهد الطرق وتهيئ الأسباب لتفتح الشخصية ، ولكن هذه العملية ، وإن كانت شرطاً أساسياً ، فإنها ليست بالشرط الكافى ، فلا بد من الاعتماد على تأثيرات البيئة ، مع اعتبار الشروط الخاصة بكل فرد . فعند ما تتوافر الشروط الكافية لتأثير البيئة وتكوين مجموعة من قيم عامة للوجود (مثلاً حلب أيام سيف الدولة ، بالنسبة للفارابى والمتنبى) يتفتح حقل الإمكانيات أمام الجميع ، ثم إنه إذا انعدمت المعارضات ، بين تأثيرات البيئة وإمكانيات الفرد ، استطاع الشخص أن يحقق ذاته ، وهذا هو التشخصن .

إن الشخصيات القوية هى التى تحقق هذا التوازن المنسجم . فهناك تناقضات عديدة ، أهمها تلك التناقضات التى توجد داخل كل قطب من قطبي الشخص اللذين هما الكائن والإنسان : فالشخصيات التى تمثل عصراً من العصور أو مجتمعات ، تجسد النقط البارزة لتلك التناقضات الداخلية . فرفض هذه الشخصيات القوية لحياة تنصب فى ديمومة لا تتعدى نطاق الأنا ، يخلدها ويجعل منها صوًى فى مجرى التاريخ الإنسانى . فالحياة القلقة التى نلمسها فى بعض كتب (جان جاك روسو) لا تعبر عن اضطراباته الشخصية فحسب ، بل تعكس كذلك قلق بيئة على وشك القيام بانقلابات كبيرة . ألا تحتوى كتبه على بوادر أولى الحركة الرومانتيكية ؟ وهل هذه الحركة إلا « داء العصر » ؟ كما أن (فولتير) و (مونتيسكيو) و (ديدرو) وغيرهم يرددون صدى أزمت أخرى مجتمعية . حَقًّا ، نجد بوادر الحركة الرومانتيكية فى آثار (روسو) ، لما يتدفق فيها من حساسية قوية ، ولكن كتابه « العقد المجتمعى » يظهر مطامع ما زالت كامنة عند كثير من معاصريه شعر بها وكأنه خط لها إطار حدوثها . فمشكلة فلسفته كانت مشكلة حياته وانكعاساً لحياة

كثيرين آخرين ، أى إنها كانت ، فى الواقع مشكلة القرن الثامن عشر . لقد كان لتفكير (روسو) جاذبية قوية المفعول تتجلى فى تعدد جوانب آثاره ، وتضاربها ، وفى مخالفتها للأوضاع المعهودة إذ ذاك . مما جعل هذه الآثار صورة صادقة للحياة وتناقضاتها . من هنا كان تفكير روسو تجسدا للتيارات الكبرى التى كانت تغمر وتهز بيئته . إننا ، وإن اعتبرنا (روسو) من الفاتحين الأوائل لعصر الثورة والحركة الرومانتيكية ، لا نقصد أنه كان حتماً الممثل النموذجى الوحيد لزمه ، فلكل بيئة ما محتويات غنية جداً إلى حد أنها تتعدى إمكانيات أية حياة فردية ، مهما غزت هذه الإمكانيات ليس فى استطاعة أى موجود أن يطمع فى أن يكون الممثل الذى تنفذ فى وجوده طاقات عصر من العصور .

يقول السيد (جلسون) إن الفيلسوف «حر فى أن يضع بعض المبادئ ولكن بمجرد ما يضعها لا يبقى حراً يفكر كما يشاء ، ولكنه يفكر كما يستطيع»^(١) . ويمكننا أن نزيد على هذه القولة ، أن شراح الفيلسوف المتقدم يجدون فى إنتاجه من التنوع والتناقضات أكثر مما رآه . هكذا كان الشأن مع الفيلسوف (ديكارت) ، ف (سارتر) «صبغه بصبغة وجودية» . و (هنرى لوفيفر) نصب منه تمثالا ثورياً ييشر بالماركسية ، أما (جلسون) فقد جعل من (ديكارت) فيلسوفاً مصلحاً و متمماً لتفكير الفلاسفة القدماء . إن المذاهب الديكارتية ليس آثار (ديكارت) الشخصية فحسب ، بل إنه ذلك وزيادة . وتلك الزيادة هى إنتاج المفكرين الذين تأثروا بـ (ديكارت) مثل (مالبرانش) و (ليبنيز) اللذين لم يقتبسا من فلسفة (ديكارت) سوى الجانب الأكثر روحانية : كثنائية الروح والجسد ، وجعل مفهوم «مكان» منحصراً فى «معقول» ومثل (سينوزا) ، و (بايل) اللذين يوجهان المذهب الديكارتى نحو مثالية موضوعية نقدية تبشر بفلسفتى (هيجل) و (فويرباخ) ، ومن خلاهما بالمادية الجدلية . إن المذهب الديكارتى إذاً يتجاوز (رونى ديكارت) ، كما أن (ديكارت) كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهبه من بعده ، من جراء الشروح والانتقادات التى أثارها . وبالحملة ، يمكننا أن نقول مع (بول فاليرى) بأن «الشيء الأكثر

حقيقة في الفرد. والأعمق في هويته، هو إمكانية التي لا يبرزها تاريخه كاملة ،
أبدأ»^(١).

يمثل إنتاج (روسو) القرن الثامن عشر ، ولكن (روسو) تواجد مع (فولتير) و (دالامبير) اللذين يعدّ إنتاجهما ، كذلك ، انعكاساً لنفس القرن ، مع أن بين هؤلاء الرجال الثلاثة فروقاً جدياً عميقة إلى حد أن (فولتير) و (روسو) يعتبران قطبين متباينين . ثم إنه يوجد بين هذين القطبين عدد وافر من الشخصيات تمثل كل واحدة بعض التيارات قد تقوى أو تضعف وطأتها ، وتمثل قيماً أخرى لا يمثلها لا (روسو) ولا (فولتير) ونجد شبه ذلك في كل العصور ، فمثلاً في القرن السابع عشر كان قطبا التفكير بأوربا هما (ديكارت و باسكال) .. ومما يجدر التنبيه إليه هو أن نظريات أية شخصية تمثل حيوية وقيم عصر من العصور ، ليست كلها نظريات صالحة صائبة ، حتماً . فلو أننا حالنا أن نطبق على (روسو) نفسه النظريات التي يدافع عنها في كتابه « إميل » لوجدنا أنها فاشلة فلنتخيل (روسو) مكان (فاندرودى)^(٢) ، ماذا سيحصل ؟ سنجد شخصاً يحمل اسم (روسو) ولكنه ليس بالكاتب صاحب نظريات العقد المجتمعي ، ولا بالرجل الشغوف بالموسيقى ... أى ليس (جان جاك روسو) الذي احتل مكانه في التاريخ ؟ إن هذا الأخير هو الذي نعرف عنه أنه كان يحب الموسيقى ويتعلم اللاتينية ، ويقرأ الكتب الفلسفية ، ويشارك في تحرير « دائرة المعارف » ، كما نعرف عنه أيضاً أنه سكن (الارميطاج) وتأثر بحياة باريز وسويسرا وإنجلترا ، ولو أن (روسو) هذا اقد ألقى به وسط الطبيعة ، وهو ما يزال صبيّاً ، كما يتخيل ذلك بالنسبة لإميل ، لما أمكنه أن يعيش ، لأن « الإنسان الطبيعي » إنما هو إنسان من صنع الخيال لا أكثر : إن الكائن البشري الوحيد الموجود في الواقع هو الأنا المتشخص داخل الـ « نحن » . والحقيقة أن (روسو) الذي نعرفه ليس بمعطى خام ، بل صنيعة الآخرين ، أى نتيجة لتأثيرات البيئات المختلفة التي عاش فيها . فما دام (فاندرودى) يحيا منعزلاً في الغابة ، غافلاً عن المشاهد المتنوعة للطبيعة ،

(١) P. Valéry, Introduction à la méthode de Léonard de Vinci.

(٢) البطل الثانى فى قصة روبانسون كروزوى للكاتب الإنجليزى دانييل ديفوى .

لا يعبأ بشيء ، ولا يدرك أى شيء ، ينقصه الاندفاع الطبيعى لاستعمال النار ، واختراع الأدوات ، فإنه لا يستطيع تنمية فهمه وقدراته العملية . فلو أمكن وجود أشخاص مثل (فاندرودى) و (إميل) ، لما سجل التاريخ ذكراهم ، ولما أمكننا أن نتعرف عليهم ، مطلقاً . إننا مدينون بمعرفة (روسو) ، بل حتى بمعرفة بطله (إميل) لأداة — مجتمعية ، هى اللغة .

لنقف ، بعض لحظات ، عند هذه الظاهرة لتحليلها ، تحت وجهة نظر مزدوجة ، بصفتها ، مؤسسة مجتمعة ضرورية للتوصل البشرى ، وكوسيلة دينامية لازمة للتشخصن .

* * *

حقاً ، إن اللغة هى المركب الأساسى الذى يحمل الأفكار والعواطف ، فعلينا تعتمد منظومة التبادل والتواصل البشرى . إنها تكشف لنا عن « الضيف المجهول الذى نحمله ، إنها تفتح العالم المغلق لحياتنا الداخلية وتسمح لنا بالخروج منه ، إنها الخالق والعامل فى الحياة المجتمعية »^(١) .

وتهمنا اللغة ، من جهة أخرى ، لأنها عالم حى ، محكم البنية ، يذكرنا بجهازه التنظيمى بالمجتمع البشرى . فكما أن المجتمع يعتمد على الفعاليات المشخصة ، فإن اللغة تتخذ من النحو محوراً لها وتشكل نظاماً داخلياً تستلزمه ماهيتها . فطالما لا نتوافر إلا على ألفاظ ، مهما كانت قوتها الصوتية ، وكميتها ، فإنه لا يمكن أن ندعى أننا « نتكلم » ، أى أننا نعبر عن أفكار ، بل إن أكثر ما نفعله ، هو أننا نرسل أصواتاً . فلننطق بـ « عين » : إن هذا التركيب الصوتى ، يشتمل على عدة مدلولات ، بالنسبة لمن يتحدث باللغة العربية ، ويوحى له بمعان مختلفة يصحب كل واحد منها هالة من الصور فهناك الـ « عين » الجارحة (تذكر : وجه ، نور ، نظارات ...) وهناك الـ « عين » الجارية (تذكر : ظمأ ، برودة ، صفاء ...) فإذا تلفظ أحدنا بـ « عين » لا ندرى هل يقصد حرف « ع » أم الكلمة « عين » فى معانيها المختلفة .

J. Vendryes, *Langage oral et langage par gestes*, in *Journal de Psychologie* (١)
normale et pathologique, Janvier - Mars, 1950.

وهكذا ، فالكلمات ، ولو نطق بها خارج التركيب اللغوي ، تثير صوراً كثيرة غير منظمة ، ولكن كل صورة منها تحمل روابط تدمج الأنا في النحن ، فيجب أن تترابط الكلمات بعضها ببعض ، حسب نظام دقيق (كما هو الشأن في الكائن إذ يتحتم عليه أن يتشخصن ليصبح « أنا ») ، وهذا ما يعطى للكلمات مقدرة ذات جوانب ثلاثة .

١ - بها تتجنب الفوضى التي يحدثها ، أحياناً ، تداعى المعانى .

٢ - تجعلها حاملة لأفكار متناسقة .

٣ - تخولها تأدية المهمة المنوطة بها ، بصفتها وسيلة من وسائل التواصل البشرى .

فالطريقة التي تتبع لتنظيم الألفاظ فيما بينها وتركيب الجملة ، ثم إدخال الجملة في مجموعة من الحمل ليحصل « كلام » ، ليست طريقة تصدر عن طبيعة الألفاظ ، إنها تُفرض من الخارج ، طبقاً لقواعد التركيب النحوى والصرفى . ثم إن هذه القواعد نفسها ليست إلا خضوعاً لـ « سماع » ، أى للاستعمال العادى . فالعملية التي تخضع اللفظ لقواعد النحو والصدق ، هي نفسها التي تتسبب له في ضياع الإمكانات التي كان يحملها ، ضمناً ، قبل أن ينطق به . فهو كالشجرة يجب أن تتجرد عن أوراقها ، في الخريف ، لتعيش كل السنة ، إن اللفظ المنعزل يشبه الكائن البشرى الذي يعيش على هامش المجتمع ، فكما نتساءل عن هذا الكائن ، أهو حيوان محض أم كائن إنسانى ، (أى « أنا » مندمج في « نحن ») كذلك نتساءل بالنسبة للفظ ، أهو ماهية أم وجود ، فاعل أم مفعول ، سلب أم إيجاب ... إن « علم » النحو هو وحده الكفيل بالإجابة عن مثل هذه الأسئلة فدخول اللفظ ، في سياق الجملة ، لا يكسبه حلة جديدة ، بل يخلقه خلقاً جديداً . فاللفظ داخل التركيب الكلامى ، لا يبقى صوتاً من الأصوات ، « فالفعل » مثلاً ، يصير نشاطاً أو انفعالا ، أى إشارة تدلنا على كيفية وقوع الحركات . وردود الفعل ، كما تدل على من يقوم بتلك الحركات ، أو يتحمل تلك الانفعالات .

« إن العمل والكلام والمجتمع : تلك هي أسس كل تطور إنسانى ... فبفضل تعاون اليد وعضو الكلام ، والدماغ ، لا عند الفرد ، فحسب ، بل في المجتمع

أيضاً ، أصبح الناس قادرين على إنجاز أعمال تتعقد ، أكثر فأكثر ، وتستهدف وتحقق غايات تسمو ، أكثر فأكثر ^(١) .

هكذا ، فإن وضع اللفظة ، داخل تركيب كلامي ، هو الذي يحدد لها معنى خاصاً من بين المعاني الممكنة اللاحدة ، إنها تحصل على تحديد تعبيرى بقدر ما تفقد من الامتداد . من هنا تتكون للفظ « شخصية » خاصة داخل الجملة . فاللفظة تكتسب ، تدريجاً ، معنى لا يمكن تحديده بكيفية مطلقة ، (رغم ما قد يمكن أن نستعين به من قواميس) لأنها قد استعملت في إطارات كثيرة متغايرة : فالجملة هي التي تعطى كل لفظ معناه .

يمكننا أن نقول مثل ذلك بالنسبة للكائن البشرى . فالـ « نحن » هو الذي يصنعه ويحدده ، ويصوغه ، ويغذيه بالدلالات المختلفة ، محرراً إياه من اللاتعريف ، أى إنه يرفعه من درجة الكينونة البيولوجية الصرف . فاللفظة (كـ « كائن » لغوى) ضمن مجموعة من الألفاظ المرتبة ترتيباً ما ، تحمل معنى محدداً يستلزمه تفسير الفكرة ، وهكذا ، فاللفظة ، بخضوعها للمقتضيات النحوية ، تصبح عاقل تواصل (طبقاً للدور الذي تفرضه عليها طبيعة وجودها) . فعن طريق المجتمع يصبح الشخص « إنساناً » بعد أن لم يكن إلا « كائناً » فقط . إن الكائن البشرى تواصل بالطبع ، وقبل أن يكون « فى — الذات » إنه اندفاع « نحو — الآخرين » ، و « فى — الآخرين » واندفاع « نحو — العالم » ، و « فى — العالم » .

* * *

لقد أبرز الماركسيون والوجوديون والشخصانيون ، أيما إبراز ، قيمة تلك الروابط الأولية التي تجعلنا فى — العالم — مع — الآخرين . ربما كان هذا هو الفكرة الوحيدة التي نالت إجماع مختلف نزعات المفكرين المعاصرين . فـ (ماركس) يقول : « إن الإنسان يصنع تاريخه بنفسه ، ولكن داخل وسط يقيدده ، (ذلك لأنه) ليس شعور المرء هو الذى يحدد وجوده بل على العكس ، فوجوده هو الذى يحدد شعوره . » ثم ينتقد (ماركس) المادية القديمة التي تدعى أن « الإنسان نتاج الظروف والتربية » ، مؤكداً أن الظروف تتغير ، وأن الذى يقوم بهذا التغير ،

في الحقيقة ، هو الإنسان » ، وأن المربي ، هو نفسه ، يجب ، حتماً ، أن يربي ^(١) والواقع أن التاريخ لا يصنع شيئاً ^(٢) : « فالإنسان ، الإنسان الواقعي ، الإنسان الحي ، هو الذي يصنع ، هو الذي يملك ، وهو الذي يكافح ، فليس التاريخ هو الذي يستخدم الإنسان لتحقيق أهدافه (...) ، لأن التاريخ ما هو إلا فعالية الإنسان وهو يسعى وراء أهدافه » . أما الوجوديون ، من جهة ، فيؤكدون ، على لسان (سارتر) أن الإنسان « ليس إلا موقفاً (... إنه) مقيد كلياً ، بطبقته ، وبأجرته ، ونوعية عمله ، ويمتد هذا التقيد حتى إلى عواطفه ، وحتى إلى أفكاره » ^(٣) وأما عند الشخصانيين فالإنسان كذات مستقلة ، هو ، كما يقول (موني) ليس « إنساناً كثيراً (منعزلاً) ، ولكنه إنسان يعيش في بيئة ، منساقاً منادى » ^(٤) .

* * *

إن الذي يقدم إلى العالم هو جسم من غير « كوجيطو » ، أي جسم عاجز عن وعي هويته ، وعن أي شعور بفعالية ما ، فالآخرون هم الذين يعطونه وضع الـ « أنا » ، ويعاملونه على أساس أنه « ذات » . ولا يوجد ، شيء بالنسبة لهذا « الموضوع » الذي يأتي إلى العالم ، لأن وجود الغير والعالم الخارجي يتخذ مكانه بالنسبة لجسمنا . لذا فالرضيع لا يشعر بهذا الوجود ، إنه موضوع من موضوعات أخرى ، يمنحه المجتمع وضعية ممتازة ، « يمتلك » بمقتضاها ، أو على أصح تعبير يعطى له حق الحصول على « اسم » يجعل منه هذه الشخصية أو تلك . ولكي يجعل من نفسه شخصاً ، يجب ، بادئ ذي بدء ، أن يعترف به الآخرون كشخصية ، وبعملية الاعتراف هذه ، يلتقي به في الحياة البشرية ، مما يجعله يتجاوز الحياة النباتية المحض .

إن كل ما هو في المستوى البيولوجي يرجع إلى الكائن الذي تكون عملية دخوله في العالم المجتمعي عملية ظهور ، وفي نفسه الوقت ، مجهوداً للخروج من الذات

Thèses sur Feuerbach. (١)

La Sainte Famille. (٢)

Présentation de la revue, *Les Temps Modernes*, octobre 1945. (٣)

Qu'est-ce que le personnalisme ? p. 53. (٤)

والارتقاء الكلى بين ذراعى الآخرين : فكأنه يعرض ذاته لتصبح عضواً من مجموعات بشرية ، إنه يدخل فى الوجود .

يكفى ، إذن ، للكائن أن يظهر ، فإذا بالعالم يتفتح أمامه ، حيث ينال عندئذ نصيبه ، بفضل الآخرين ، ومع الآخرين .

* * *

إن المنظار الذى اتبعناه ، حتى الآن ، يقينا صعوبة التساؤل : كيف يلتحم الكائن البدائى ، أى المعطى الخام ، مع الكائن المشخص ، أو ، بعبارة أخرى ، كيف يحصل اندماج الـ « كائن » بالـ « شخصية » ؟ فـ (ديكارت) عندما حاول التغلب على الثنائية (روح — جسد) واجهه نفس المشكل . فهو يرى أنه يجب البحث عن حل هذا المشكل فى الخيلة ، لأن فى الخيلة يحصل اتحاد الجوهر المفكر بالجوهر الممتد .

أما (برجسون)^(١) فيستعمل لفظة « فكر » للدلالة على الفعالية النفسانية ، وفى الوقت نفسه ، على مجموع وظائف المعرفة . وهكذا ، بما أن الفكر يتعارض مع الجسم ويستحيل تحويله إلى المادة ، يصير مرادفاً للروح . ولكن ، لولا الذاكرة لكان إدراكاً خالصاً ، بحيث « يصبح ، حقاً جزءاً من المادة » (ص : ٢٤٩) . فالفكر ، إذن ، ذاكرة لأن الذاكرة طاقة مستقلة استقلالاً محضاً عن المادة (٦٧) . وبفضل الذاكرة « نجد ، بحق ، أنفسنا فى ميدان الفكر » (٢٦٩) . فإقامة الجسرين الروح والمادة . أى بين الجانب الجسمى والجانب الفكرى للشخصية ، اضطر (برجسون) أن يستعمل معنيين للوساطة ، هما الإدراك والذاكرة ، بصفتهما سلوكين يتصلان ، فى الوقت نفسه ، بالجانب الجسمى والجانب الفكرى للشخص . ولقد اتخذ (كانت) موقفاً مشابهاً ، لما أراد حل المشاكل الميتافيزيقية ، فالتجأ إلى الأخلاق : فالانتقال من الالتزامات الافتراضية إلى الالتزام المقولى لا يرمى سوى إلى تحقيق « حقيقة » عليا .

يمكننا أن نتساءل : هل هذه المواقف الديكارتية ، والبرجسونية ، والكانتية

حلول للمشاكل أم ، على العكس ، هي نفسها مشاكل . فكل موقف منها يبدأ من مسلمة . فيضع ملكة من الملكات الممتازة : المخيلة عند (ديكارت) ، والاستقلال الكامل للجانب الروحي عن الجانب المادي عند (برجسون) ، وأخيراً انفصال الأخلاق النظرية عن الأخلاق العملية عند (كانت) .

إن المشكل نفسه يوضع لفلسفة معاصرة : إن القيمة الاقتصادية أو التقنية التي يرجع إليها مذهب البراجماتية ، قيمة غير مستقلة . فهو لا يستطيع أن يدافع عن نفسه ، في ميدان النظر والأخلاق ، والدين ، إن لم يلتجئ إلى فكرة وساطة ، هي الإيمان بقيمة « غريزة » النخبة الممتازة من الناس . فمن وراء البراجماتية يلوح طيف الأمبريالية العملاق .

* * *

إن فكرة التشخصن تخولنا الخروج من هذا المأزق الذي يجعلنا : إما : داخل متاهة افتراضات مسلمة (ظاهرة أو خفية) ، أو يرى بنا في فخوخ تنصبها ثنائيات الفكر والنظر . إن الثنائيات شيء واقعي فهي من صفات كل شخصية ، ومن صفات ملكة الأشخاص ، طبقاً لجدلية الصراع والتكامل . فالتشخصن يكتسب فائدة هامة مما له من التباس ، فهو يشارك في حركة تفردن الكائن البشري ، وفي الحركة التي ترفعه إلى أبعد من الفرد ، ومن جميع الأفراد . إن الأفراد والأشخاص يسرون نحو كمال أعلى ، فهم في تجاوز مستمر ، فالتقدم يكتشف ، دائماً وبغير انقطاع ، نقصانه ونسبيته ، ولكنه منجذب ، بقوة دينامية ، ليغزو الجانب الإنساني في امتلائه واكتماله .

٤ - التشخصن كعملية اتصال وتوحيد

إن الشخصية لا تتعارض مع الكائن ، بل تعتمد عليه وتتعداه ، فالميزة الأولى لـ « الشخصية الواقعية » ، هي أنها لا تفرق بين الكائن والشخص أولاً ، ثم تحاول ضمهما ، بعد ذلك ، إنهما يؤلفان الشخص تأليفاً في تجدد لا ينقطع . فهناك ثلاث مقومات (كائن وشخصية وشخص) لواقع وحيد . من هنا يستحيل علينا :

أولاً : تصور أحدهما منعزلاً عن الآخرَيْن ، لأن وجوده لا يدرك بطريقة تحليلية .

ثانياً : إدراك المجموع بغير وجود كل واحدة من المقومات الثلاث .

قال « كل » ، هنا ، لا يتعدى نطاق الأجزاء ، إن وجوده يفرض وجود كل واحد منها ، كما أن كل جزء يفرض وجود الكل ، فالجزء والكل متساويان حتماً ، إذ استقلال كليهما مرتبط باستقلال الآخر . فالكل لا يعطى إلا في مجموعة أجزائه ، والأجزاء لا تخضع ، أبداً ، إلى تفرقة تحليلية . فمراعاة للوضوح في البحث ، تميز الشخصانية الواقعية بين الكائن ، والشخصية ، والشخص ، والإنسان ،

من غير أن تضعهم جنباً لجنب لأنها تعتبر العلاقة التي بينهم ليست علاقة اقتران زمني أو مكاني ، بل علاقة اندماج وتكامل . فحينما يحاول المرء أن يفكر ، بطريقة تحليلية ، في الجزء المنعزل ، يُعَدُّ وجودها ، ووجود الكل معها ، في نفس اللحظة . أي يمكن تصور « كائن » بشري خارج عملية التشخصن ، أو الـ « شخص » بغير قاعدته التي هي الكائن ؟ أنستطيع أن نتكلم عن الـ « إنسان » منفصلاً عن الكائن المشخصن ؟ ذلك محض خيال ! فليحاول من شاء أن يسدل قناعاً على العدم ، فإن العدم سيبقى علماً ، ولن يتولد عنه الواقع أبداً . فالميت ، إن لم يعد شخصاً بل أصبح جثة ، فذلك لأن طبيعته تغيرت ائتمحملها توقف الحركة المشخصنة التي تموقف الـ « كائن » — شخص في عالم الـ « هنا » و « الآن » . فالجثة هي ما لم يعد له قدرة على التحين في العالم ، لقد صارت على هامش حياة الدوات . وعلى هذا الصعيد ، تتساوى جميع الحيوانات ، وتشابه الجثث : « إن كلباً حياً أكثر قيمة من ملك ميت » . فالموت يزيج الحواجز بين الوعي والحيوانية . إنه لا يمكن للأموات أن يكونوا على موعد مع التاريخ ، لقد لعبوا « يانصيب » الحياة ، فكان نصيبهم ورقة العدم . وهذا العدم (أو تفكك الطعمة الداخلية للكائن البشري) الواقع قابل لتنبؤ العقل . إن في هذا الواقع تفهم حدسي قوى للعدم ، بصفته حداً نهائياً يصطدم به التشخصن ويتحطم عليه . فشبح هذا العدم يحوم ، دائماً ، حول سلوكنا ، نتوقعه ونحيا حدوثه قبل حلوله في كثير من تصرفاتنا . إن المرء يوصي لأبنائه ، ويؤمن على نفسه ضد الموت ، ومختلف الكوارث ، ليضمن العيش لأقاربه .

فمن حيث الكم ، إن المرء لا ينقص منه شيء بعد موته (نستثنى ، هنا ، الموت الغير الطبيعي) ، أما من حيث الكيف ، فالأمر ليس كذلك . لكن الغيرية تلاحظ من الخارج ، ويلاحظها شهودهم ما زالوا أحياء ، لأن مشاهدة التغير تستلزم وجود قدرة تضم حدين في الوقت نفسه ، وتقوم بفعالية مقارنة ، وهذا يستلزم ذاكرة قد تكون حفظت الماضي بكيفية ما ، وتستطيع أن تصدر هذا الحكم : « لم يعد موجوداً ، إنه أصبح في خبر كان » . أما الجثة فقد أصبحت خارج ميدان الحياة ، لا تقارن ولا تصدر حكماً . إنها لم تعد إلا موضوعاً لأحكام الآخرين . إنه « فرد » قد أفرغ من شخصياته ، إنه جهاز قد فكت أجزأؤه نهائياً : لقد أصبح « شيئاً - أ - الذكرى » و « شيئاً - ب - حكم الآخرين » ، أى شيئاً ما لم يعد يتشخص . إن الموت يفرغ الذات من ملكياتها ، نغنى أنه يفصل الشخص عن الكائن . فالميت يسقط في الميدان المشاع ، إنه لم يبق شيئاً بالنسبة لذاته ، ومن هنا ، لم يعد ، من الآن ، قادراً على أن يمتلك أى شيء ، فروابط الملكية الإيجابية قد انعدمت . إن الميت ، بحكم انعدام التملك (ملكيته لشخصه) وبحكم رجوعه إلى الكينونة المحض (أى إلى كائن - إنسانى - غير - مُشخص) ينزل إلى مستوى الموضوعات : جسم ، وجثة .

هناك حالة أخرى ليست حداً نهائياً كالموت ، وإن كانت تبرز الفرق بين الكائن والشخص ، هى حالة المرء الذى ينام : نكلمه ، نغنى إننا نتجه إلى الجزء الذى تحدث فيه فعالية التفاهم ، والذى بواسطته يقع التواصل بين المرء والآخرين . فالنائم لا يجيب ، لأنه لم يسمع ، ولم يسمع لأنه نائم ، والنوم معناه أن النائم « غائب » بالجزء المشخص . فإذا حدث أن ذبابة قرصته فإنه ، يحك محل اللدغة ، أى أنه يقوم برد الفعل ، بـ « كائنه » أى بالغريزة ، وهكذا فالنائم يوجد بشخصه ولكنه يعيش بكائنه .

فمن بين مجموع الأمثلة التى تتصل بمحديثنا ، مثال يوضح بصفة أكثر وضوحاً من كل الأمثلة الأخرى ، الفرق بين الكائن والشخص ، بين الكينونة والملكية ، هذا المثال الممتاز هو الانتحار ، أى قدرة المرء على أن يعدم ذاته ، نغنى القدرة على أن يجعل من ذاته موضوعاً . وإذا مَوَضَعْنَا ذاتاً فعنا إخضاعها إخضاعاً تاماً

لنتصرف فيها ، كما نتصرف في الأشياء ، وكذلك إذا أردت أن أنتحر ، أليس معناه أننى أقوم بعملية تشيئ ذاتي ؟

وفعلا ، إننى ، ساعة الانتحار ، لا أبقى مالكا لذاتي ، لأن كل مالى من استعداد ينتقل إلى الحد الأخير ليضمحل . ثم لا يجد الآخرون ، بعد انتحارى ، إلا جثة « أو » جسم « شخصية » ، في قعر نهر أبى رقرق أو النيل ، لا الشخص أو الإنسان الذى كنته ، ولقد صدق (جبريل مارسيل) فى تحليل فينومينولوجى للانتحار ، إذ يصرح بأن الانتحار « تحرر تام ، لكن المحرّر ، فى اللحظة التى يحرر فيها ذاته يعلمها » ^(١) . فالجسم الذى يعثر عليه ، فى قعر النهر ، جسم بكل ما فى الكلمة من معنى ، فهو شىء ، من بين الأشياء ، بل أقل منها ، لأنه فقد كل تهيو واستعداد ، بالنسبة إليه وبالنسبة إلى الآخرين ، وكل ما يمكن أن يفعل به هو أن يقبر ، وأن يرتب من بين الذين انعدموا . لقد أصبح الشخص الذى أنسلخ عن هويته ، فلم تعد له أية « ملكية » ، لأن فرديته انحصرت فى الكينونة .

إننا لم نهتم ، هنا ، إلا بوضعية المنتحر ، لا الشهيد ، لأن وضعية هذا الأخير تتصل بعالم الأخلاق والمعتقدات ، وهو عالم بعيد عن موضوع بحثنا هذا . وفى الجزء الثانى ، من هذا الكتاب ، سنحلل ، بتفصيل ، جوانب أخرى للانتحار .

* * *

هكذا ، فإن الأنا إذا انفصل عن الكائن — وهو — يتشخص ، أى عن أساسه ، لا يعود ذاتا بل يصبح جثة محض ، فالموت غياب كلى ، وثبة خارج إطار زمكانى ، محضر يقرر انعدام « شى ما » من هذه الجثة الحاضرة : فحضور مع غياب ، ووجود مع انعدام ، كينونة ولا تشخص . فالتغير الذى نلاحظه هو تصدع فى التجاوب مع الآخرين . وفى التواصل مع البيئة ، وهو توقف التشخص . فبعد انقطاع حركة التفكير ، لم يعد الميت يجيب عن أفكارنا ، ولم يعد يعبر عن أى رغبة ، فهو لا يحس بأى ميل . ولا يرفض أى شىء . فالتشخص ليس بنية كلية للإنسان ، أو سلوكا فعلا من بقية أنواع السلوك الأخرى ولكنه الشرط الأساسى لكل البنيات ، ولكل سلوك فعال : إنه سيروية تؤنس الكائن وتلازمه

إلى الحد النهائي . والمرحلة الأخيرة ترمى به إلى الجهة الأخرى ، وراء الحاجز ، أى تلقى به فى العدم ، فتجعل منه « الميت » .

إن فكرة الشخص ليست مستخلصة من معطى موجود قبلها ، إنها أولى ، لكنها ليست معاصرة للكائن وللإنسان . فهى أولى ، لأنه بدونها لا يبتدىء أى شىء ، أليست شرطاً لتحقيق الكائن والإنسان (كما هما فى ذات الوقت شرط لها) ؟ وغير معاصرة ، بمعنى أنها فكرة سابقة ، زمانية ، على الإنسان ، وأنها تأتى بعد الكائن المعطى الخام العارى : إنها بين الكائن – المتشخص والكائن الظاهر . لهذا ، فإن فكرة الشخص تبدأ كفكرة وساطة ، قبل أن تصبح فكرة منشئة . ونضيف ، إلى هذه الخصائص ، خاصية أخرى لا تقل عنها شأنًا : إن الشخص لا يعطى متبلوراً فى مفاهيم أو فى أحكام . إننا لا نحكم إلا على ما يعطى تاماً فى صيغة أخيرة ، لا على الصيرورة . فنحن نكون مفاهيم ، ونعبر عن فترات التشخص ، لا عن الحركة المشخصة ، لأن هذه الحركة فى تدرج من أشكال شخصيات إلى أشكال أخرى ، أغلبها لا يمكن التنبؤ به ، لأن الشخصيات ، هى الأخرى ، غير مستقلة عن نشاط مختلف البيئات التى هى ، كذلك ، فى تغير مستمر .

إن التشخص ، كما نتصوره فى هذا الكتاب ، نظرية تأخذ مكانها فى ملتقى الاتجاهات الكبرى للتفكير الفلسفى المعاصر . فمن جهة ، نجد المثالية التى يلخصها (شيلينج) فى قوله : « إن الطبيعة روح مرئية ، والروح طبيعة لا ترى » . وأمام هاته المثالية تقف المادية فتضع الطبيعة ، مستقلة عن الروح ، وتجعل من المادة واقعاً موضوعياً . وهناك اتجاه ثالث ، هو الوجودية التى تجعل من الوجود واقعاً لا يمكن أن يوضع : فهو وجود نشعر به ، ونحياه ، ولكنه لا يخضع للتفكير . وعلى العكس من ذلك ، فالتشخص حركة ، توحيدية ، ترمى إلى الكل الشامل ، أى إنها سلسلة من أنواع النشاط ، كل واحد منها ، كالديمومة عند (برجسون) . تنضم فيها جميع الآونة ، وتنقلص لتندمج فى المجموع .

بعد أن عرّفنا ، في هذا الجزء من « الدراسات الشخصية » : مفاهيم « كائن » ، و « شخصية » ، و « شخص » و « إنسان » تعريفاً ، من حيث التكامل الذى يجعل منها حقيقة لا تتجزأ . ومن حيث التحديدات الخاصة بكل واحد من تلك المفاهيم ، سنعمل ، فى الجزأين الآتين ، على دراستها من ناحية المقولات ، نعتبر المقولات لا كمفاهيم ، كما هى عند (كانت) ، بل كأطر : فهى ، من جهة ، نقط بداية وأهداف تتحقق ، منها وبها ، عملية التشخص . ومن جهة أخرى ، أشكال ضرورية للوجود لا يمكن أن يحصل ، خارجها ، أى نشاط شخصى أو إنسانى ، فالمقولات هى أبعاد للشخص ، وهى تنقسم إلى أبعاد توسعية وهذا موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب (وأبعاد عميقة (وهو موضوع الجزء الثالث) .

ثبت المصطلحات المستعملة في هذا الجزء *

A

absolu	مطلق
abstraction	تجريد ، تجرد
abstrait	مجرد
absurde (n.) ¹	عبث ، محال ، استحالة
absurde (adj.) ²	عابث ، محال
accord	توافق ، التثام ، اتفاق
accord (union)	توفيق بين مبادئ متناكرة
acte	فعل
actif	فعّال
action	نشاط ، فعل
activité	فعالية
actualisation	تحيين* (أى حصول فعل في الحاضر)
actualiser (une pensée)	حيين (أدمج فكرة في الحاضر)
s'actualiser	تحيين
adaptabilité	قابلية للتكيف
adaptation	تكيف (مسايرة لـ)
adapter, (s'adapter)	كيّف ، (تكيّف)
adhésion de la foi	تصديق

* قد جعلنا أمام المصطلحات مقابلها بالفرنسية لأن هذه الدراسات حول الشخصية الواقعية يمكن

اعتبارها تعريباً بتصريف أى مكيفاً ومزیداً لكتابنا "De l'Etre à la Personne"

(1) (n.) = اسم

(2) (adj.) = نعت

adéquation	تناسب ، ملائمة
affection (cf. émotion) ¹	تعلق ، عطف ، انفعال ، وجدان
affectivité	وجدان ، قابلية للتأثر
affinité	تجانس
affrontement	مواجهة
affronter	جابه
agression	اعتداء
agressivité	عدوانية
ajustement	توافق
	استلاب
	١ - حرمان (في فلسفة هيجل وأتباعه)
aliénation	٢ - خبل خلل عقلي (في التحليل النفسي)
allusion	تلميح (لفظي)
alter, autrui(l')	الآخر ، الغير
altérité	غيرية
altruisme	إيثار
ambigu	مبهم
ambiguïté (cf. équivoque)	إبهام
ambivalence (cf mixture)	ازدواج ثنائية الاتجاه
amnésie	فقدان الذاكرة
amoral	لا أخلاقي (أي لا هو ملائم للأخلاق ولا ضد الأخلاق)
anesthésie	تخدير تبنيج
angoisse (cf. inquiétude)	الحصر النفسي ، قلق
anormal	لا سوى ، شاذ

antithèse	طباق ، نقيض الأطروحة
apathie (l')	(اللا) إحساس
appréhension	إدراك بسيط
a priori	قبلي ، قبلية
apriorisme (l')	(ال) قبلية
aptitude (cf. capacité)	استعداد قابلية
a posteriori	بعدي
a posteriori (l')	(ال) بعدية
artificialisme	اصطناعية
artificiel	اصطناعي
assertion	قولة
assimilation	إدماج
associationnisme (l')	ارتباطية التداعية
(association des idées)	(تداعي المعاني)
attitude (cf. situation)	اتجاه
Athéisme	إلحاد ، إلحادية
authenticité	صدق ، صحة
authentique	صادق ، صدق
autisme	تفكير اجتراري
automatique	آلي
automatisme	آلية ، لا إرادية
autonomie	استقلال ذاتي
avoir	عندية
aversion	نفور
axiologie	قيمولوجيا (علم القيم)

B

behaviorisme	سلوكية
besoin	حاجة
brut	خام

C

cadre (cf. encadrer)	إطار
capacité (cf. attitude)	كفاءة ، قدرة
caractère	خلق ، مزاج ، سجية
caractère impératif	صبغة إلزامية
caractéristique (n.)	خاصية ، ميزة
caste	طائفة
causal	علّي
causalité	علية
cause	علة
causé	معلول
causéité	معلولية
choix	اختيار
choséité (le fait d'être chose; cf. ustensilité)	شيئية
chosifier	شيئاً
chosification	تشيؤ ، تشيء
cinétique	حركي
classification	تصنيف ، ترتيب
coincidence	صدفة ، تطابق ، تلاؤم

collectif	جماعى
collectivité (groupe)	جماعة
communauté	معشرة (ج: معاشر)
communautaire	معشرى
communication	تواصل
compensatrion (principe de ...)	تعويض ، (قانون ال...)
complémentarité (cf: se parfaire)	تكامل
compléter	كمل ، (تكامل)
comportement (cf: conduite)	سلوك
complexe (adj.)	مركب ، معقد
complexe (n.)	عقدة (فى التحليل النفساني)
compromis	توفيق (توفيقات) حل وسط
concept	مفهوم ، مدلول
conceptuel	مفهوى
conceptualisme	مفهومية
concret	محسوس
condition (sine qua non)	شرط حتمى
conduite (cf. comportement)	سلوك
conformisme	مشاكلة
conflit	صراع
conflit intérieur	صراع داخلى ، مشاقة نفسية
confusion (cf. ambiguïté et équivoque)	غموض
conscience (morale)	ضمير (فى الأخلاق)
conscience (en psychologie)	شعور (فى السيكولوجيا) ، وجدان
conscience-connaissance (la)	الشعور — كعرفة
conscience - de soi (la)	وعى ، شعور بالشعور الشعور بالذات

conscience naïve (la)	الشعور الساذج
conscience-pour soi (la)	الشعور للذات
conliguité (spatiale)	مجاورة
contiguité (temporelle)	معاصرة
contigence	حدوث ، عرضي ، احتمال
contingent (cf. probable)	عرضي ، محتمل الوقوع
continuité	استرسال ، تتابع
coexistence	تواجد
crédule	ساذج ، إمعة
critère	معياري ، مقياس ، ميزان
culpabilité (le sentiment de)	إجرام (الشعور بال...))
cyclique (mouvement)	دائري (حركة)
cynique	كلبي (نسبة إلى المدرسة الكلية)

D

dédoublement (du psychisme)	تضاعف انشقاقي (في الحياة النفسانية)
déisme	اللاهية (مذهب الطبيعيين الإلهيين : يعتقدون بوجود الله مع إنكار الوحي الديني الخالي من الطقوس) فضلنا هذه اللفظة على «الإلهية» حتى نبتعد عن صبغة النعت
délaissement	إهمالية ، هجر
dilemme	برهان ذو حدين ، قياس أقرون
délire	هذيان أهذاء
densité	كثافة ، شدة

dépassement	تجاوز
dépasser	جاوز
désir	رغبة ، ميل ^١ (ج : ميل)
déterminisme (cf. nécessité)	حتمية ، الجبرية العلمية
devenir (le)	(ال) صيرورة
dévoilement	كشف
dialectique(une)	دياكتيكا ، جدلية
dialectique(adj.)	دياكتيكي
discontinuité	انقطاع
donnée (une ou un)	معطى (ج : معطيات)
dualité	ازدواجية ثنائية
dualisme	ثنائية (مذاهب)
durée	ديمومة
dynamique	دينامي
dynamisme	دينامية

E

eclectique	انتقائي
eclectisme	انتقائية ، تلفيقية ^٢ (المذهب الذي يجمع بين الآراء فينتقى من المذاهب أحسنها)
efficacité (cf. activité)	فاعلية
ego	أنا
ego (le super)	(ال) أنا الأعلى
egocentrisme	(ال) أناة ، اركزاز (مرحلة من عوامل نمو الطفل تختلط فيها

الذات بالموضوع : في الستة
الأشهر الأولى لا يحصل تمايز ،
وهذه مرحلة قد تطول وقد تقصر ،
وربما بقي المرء في هذا الطور ولو بعد
انتهاء الطفولة : مرض في الشخصية .

egoïsme	أنانية
élan	اندفاع ، انطلاق
emotion	انفعال
emotion-choc	صدمة انفعالية
empirisme	المذهب التجريبي ، (التجريبية)
encadré	متأطر
encadrer	أطّر
encadrer (s')	تأطّر
engagement	التزام ، انضواء
englué	مُدَبَّق ، دَبَّق
engluer (s')	تدبَّق
enquête	استبار ، استفتاء
ennui	ملل ، سآمة
en-soi (l')	الشيء في ذاته
en train de (l') = le se faisant	(الـ) حينونة
équilibre	توازن ، اعتدال
équivoque (n.) (cf. ambiguïté)	التباس
équivoque (ad.)	ملتبس
eschatologie	علم الغيبيات
esclavage	استرقاق
esclavagisme	استرقاقية
espèce (cf. spécificité)	نوع

essence	ماهية
esthétique	جمالوجيا (إستيتيك)
éternité (cf. immortalité)	أبدية ، دوام ، قدم
éternel	أبدية ، دائم ، قديم
être	كائن (ج : كائنون للعاقل وكائنات لغير العاقل ، كينونة
Etre (l') (Dieu)	(ال) كائن الأعم الأحده ، الله
être-là (l')	الكائن المتأطر
être total	الكائن الكل
évidence	بداهة
évidences (les)	البداهيات
existentielle (philosophie)	فلسفة الوجود وبصفته تجربة حية فردية
expérience	تجربة ، خبرة
expérimentation	تجريب
explicite	صريح ، جلي
explicitation	إجلاء
exploration	استكشاف

G

genre (sexe)	جنس (ج : اجناس)
genre suprême (le)	جنس الأجناس (ابن سينا)
grâce (la)	رساقة لغو إلهي
grégaire	تجمعي

H

historicité (l')	(ال) تاريخية خاصة كائن من
حيث اتصاها بواقعها التاريخي . تدل هذه اللفظة عند الوجوديين	
على أن وضعنا ، كوجوديين ، يدفعنا إلى استخدام حريتنا في	

نزوع نحو المستقبل ، رغم أننا موجودون في الزمن ومرتبون ارتباطاً وثيقاً بالماضي .

فالتاريخية ، إن ، ملتصقة بالوجود البشري بصفته منسجماً في الحينونه الخاصة به .

homogénéité (cf. affinité) تجانس مجانسة (ابن سينا) .
humanisation أنسنة ، تطبيع
humaniser أنسن

F

figure شكل ، هيئة
fin غاية
finalité غائية
fonction وظيفة
fonctionnel وظيفي
formalisme شكلية
formel شكلي ، صوري

I

idéalisme مثالية
identifier وحد ، عرف
identique à lui-même مماثل لذاته .
identité ذاتية ، هوية
identité (le principe d') مبدأ التطابق
idéologie 'فكرولوجيا

١ - يترجمها بعضهم بـ « المقائدية » ولكننا نفضل الاحتفاظ بالجذر : ع.ق. د ، له ان الدينية.

immédiat	مباشر
immoral (cf. amoral)	ضد الأخلاق
immortalité (cf. éternité)	خلود
impassible	غير منفعل (لا ينفعل)
impassibilité	لا انفعال
impression	انطباع
imprévisibilité	لا توقع
implicite	ضمني ، مضمن
impossible	مستحيل
impulsion	إثارة
incarnation	تجسد حلول
inconscient (n.)	لا شعور
inconscient (adj.)	لا شعوري
indifférenciation	لاتغاير ، بلاتغاير
indifférencié	بغير تباين
individu	فرد
individualité	فردية
individualisme	فردانية
individualiser	فَرْدَن
individualiste	فرداني
individuation	تفريدة ، تفردة
individuel	فردى
inertie	عُطالة ، سكون
inhérent (à)	ملازم (ل)
infanticide	وأد
infinitude	لانهاية

intime	صميمى
intimité	صميمية
introspection	استبطان
infrastructure	بنية تحتية
initial	أولى ، بدئى
initiative (esprit d'initiative)	مبادرة ، مبادهة (سرعة الخاطر)
inquiétude	قلق
instant	لحظة
instinct	غريزة
intelligence	ذكاء
intention	نية ، قصد ، هدف
intentionnel	هدفى ، قصدى
intentionnalité	هدفية ، قصدية (الاتجاه الذى يقوم به الوعى)
intensité	شدة ، كثافة
interdépendance	استقلال - فى - ترابط
interférence	تشابك
intersubjectivité	تداخل الذوات
intuition	حدس

J

jugement	حكم
jugement de réalité	حكم واقعى (إثبات الواقع)
jugement de valeur	حكم تقيىمى (حكم قيمة)

M

maîtrise	مهارة تمكّن
manifestation (cf. phénomène)	مظاهرة ، ظهور

médiation	وساطة
mélancolie	ملانخوليا (المرض السودوى) اكتئاب
mentalité (état du connaissant)	عقلية ، ذهنية
mixture	ازدواج
modalité	نمطية
mode (un)	نمط (ج : انماط)
moi-total (le)	(ال) أنا - الكل
moment	فترة ، برهة
monade	مونادة (فلسفة ليبنتز)
mythologie	أسطورولوجيا

N

nausée	غثيان
néant (cf. non-être)	ليسية ، عدم
néantisation	تقديم ^(١) (عملية تقديم الوجود)
nécessité	لزوم ، ضرورة
névrose	عصاب
non-être (cf. néant)	لا كينونة ^(٢)

O

objet	موضوع
objectiver	مَوْضِعْ
objectiver (s')	تموضع

(١) نفضل هذه اللفظة على إعدام ، لأن إعدام ، اتخذ مدلولاً مشهوراً يحدث لنا التباساً إذا استعملناه

هنا .

(٢) قد استعمل في الماضي لا كون ، لكننا نفضل بقاء كون في مقابل Univers و Cosmos .

ontologic

كائنولوجيا

ontologique

كائنولوجى

P

phénomène

ظاهرة

phénoménologie

فنومنولوجيا (علم الظاهرات)

plénitude

امتلاء ، اكتمال

personnalisation

تشخصن

personnaliser

شخصن

personnaliser (se)

تشخصن

personnalité

شخصية

personne

شخص

personnifier

شخص

perspective

منظار

pour-soi (le)

الشيء — لذاته

prise de conscience

وعى شعور ؛

problématique

مسألية ، إشكالية

processus

سياق ، سيرورة

projet

مشروع ، نزوع

psychique

نفسانى

psychologie

سيكولوجيا

psychologique

سيكولوجى

psychose

ذهان

pur

خالص ، صرف محض

Q

qualité (la)	(ال) كيف
qualitatif	كيفي
quantité (la)	(ال) كم
quantitatif	كمي

R

raison	عقل
rationalisme	عقلانية
réflexe	منعكس
relationnel	ترابطي

S

schéma	خطاطة
sensibilité	حساسية
sentiment	عاطفة ، شعور
simultanéité	تآني (معية زمنية)
situation	موقف
situer	موقف وضع
situer (se)	تموقف
social	مجتمعي (نسبة إلى المجتمع)
sociologie	سوسيولوجيا (علم الاجتماع)
sociologique	اجتماعي (نسبة إلى ما يسمى بعلم الاجتماع)
soi (le)	(ال) هو

soi (l'en)	الـ في ـ الذات
soi (le pour-soi)	الشيء لذاته ، لأجل الذات
sondage	استبار
spécificité	نوعية
spécifique	نوعي
spontanéité	تلقائية ، عفوية
statique	سكوني
structure	بنية (ج : بنيات)
subjectivité	ذاتية
substance	جوهر
sujet	ذات
sympathie	تعاطف ، جاذبية
synchrétisme	توفيقية
système	منظومة ، مذهب

T

thème	مبحث ، غرض
temporel	متزمن ، زماني
tendance	نزعة ، اتجاه
tendancieux	مغرض ، انحيازي ، متحيز
tendu (vers)	متوتر (نحو...)
tendre à	صبا إلى تطلع إلى
tension	توتر
total, totalité	كُلّ
transcendance	تعالى
transcendant	متعالى

travail (cf. acte, action)

شغل ، عمل

U

univers

كون

universel

كوني ، شامل

ustencilité (cf. chosification)

أداتية

جدول الأعلام

- أرسطو ٨٦ - ٩٤ - ١١٤
 أفلاطون ١٧ - ١٨ - ٦٧ - ٧١ - ٩٤ - ٩٩ - ١٢٩
 إقليدس ٦٣
 ألبورت Allport ٨٨ - ٨٩ - ٩٠
 ألكي Alquié ٣٢ - ٣٣
 إنجلس Engels ١٣٥
 بارمينيدس Parménide ١٧ - ١٨
 بالزاك Balzac ٦٦
 برانشفيك (Leon) Brunshvicg ٩٨ - ١٣٣
 بروثاغوراس Protagoras ١٥٧
 برجسون Bergson ١٣ - ٢٠ - ٢٩ - ٣٠ - ٣٩ - ٤٣ - ٥١ - ٧٣ - ٧٤
 ٨٧ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٣٧
 برداييف Berdiaeff N. ١٠٤ - ١٠٥ - ١١٨
 بروير Breuer ٧٦
 بلاندي Balandier ١٤٦
 بلونديل (Ch.) Blondel ٥٨
 بوفوار (سيمون دو) Beauvoir (S. de) ١٩
 بويص Boece ٢٥ - ٩٥
 بيبير (٨٨٠) Beber ٩٧
 بيران (مين دو) Biran (Maine de) ٢٢ - ٢٣ - ٢٦ - ٣١ - ٤٣ - ٨٩
 تروتر Trotter ٣٦ - ٣٧
 توماس الأكويني Thomas d'Aquin ١٧ - ٢٥ - ٩٥
 ثاو Thao ٥٢

جانې Janet ۳۷ — ۴۲

جلسون Gilson ۱۷ — ۲۲ — ۳۱

جیمس James ۸۸

جیوم Guillaume ۸۴

دولباخ D'Holbach ۵۲

دیشو (M.) Deschoux ۱۰۱

دیکارت Descartes (النسبة إليه تكون إما : دیکارتي وإما : کارتیزیانی)

۱۷ — ۴۴ — ۴۵ — ۴۸ — ۵۰ — ۵۱ — ۶۸ — ۷۲ — ۱۲۵ — ۱۳۱ —

۱۳۷

رشد (ابن) ۹۶

روجمو Rougemont (Denise) ۱۰۵ — ۱۲۲

روسو Rousseau (J.J.) ۷۳ — ۹۸ — ۱۳۱ — ۱۳۲

رونوفی Renouvier ۲۰ — ۶۴ — ۹۱ — ۹۲ — ۱۰۷ — من ۱۱۱ إلى ۱۲۲ —

۱۲۵ — ۱۲۷ — ۱۸۹ — ۱۹۰ — ۱۹۱ .

زیدون (ابن) ۷۳

سارتر Sartre ۱۹ — ۲۹ — ۴۱ — ۵۹ — ۶۰ — ۷۸ — ۸۹ — ۹۷ — ۱۰۲ —

۱۰۴ — ۱۳۱ — ۱۳۶

سان سیمون Saint-Simon ۱۱۹

سپینوزا Spinoza ۱۹ — ۷۲ — ۱۰۵ — ۱۱۲ — ۱۳۲

سطرن Stern ۲۷

سکیلس Skeels ۷۷

سقراط ۱۷ — ۴۳ — ۷۱ — ۸۴ — ۹۴ — ۹۸

سینا (ابن) ۱۷ — ۸۶ — ۱۰۶

صوریل Sorel (G.) ۷۴

الفارابی ۶۷ — ۱۳۰

ثکیل Skeels ۱۲۳

- فاكان Vacquin ٢٦
- فال Wahl ١٨ — ٥١
- فالانس Walhens (A. de) ١٦٢
- فانورييس Vanoryes ١٣٧
- فالون Wallon ٢٨
- فرويد Freud ٣٤ — ٣٦ — ٣٧ — ٣٨ — ٧٤ — ٧٦ — ٧٧ — ٩٣
- فيلمور Fillmore ٧٧
- كامو (A). Camus ١٩ — ٧٨ — ١٢٥
- كنت Kant ١٩ — ٤٤ — ٤٦ — ٤٧ — ٩٥ — ٩٦ — ٩٩ — ١١٢ — ١١٥
- ١١٦ — ١١٨ — ١٢٩ — ١٣٨ — ١٤٢
- كوفكا Koffka ٣٤
- كونت Comte (A.) ٤٣ — ١١٩
- كيركجارد Kierkgaard ٥١ — ٧٧ — ٧٨ — ٩٠ — ٩٦ — ٩٧ — ١٢٧
- لافيل Lavelle ٢٣
- لاكروا (J.) Lacroix ٦٤ — ١٠٦ — ١٠٧ — من ١٢٢ إلى آخر الفصل
- لالند (A.) Lalande ٩١ — ٩٢ .
- لاورانس Lawrence ٨٥
- لاغاش Lagache ٣١
- لوسين Le Senne ١٠٤
- ليبنز Leibniz ٢٠ — ٩٥ — ١٢٣
- ماركس (K.) Marx ٥٠ — ٧٧ — ٧٨ — ١١٩ — ١٣٦
- مارسيل (C.) Marcel ١٩ — ٣٩ — ١٢٥ — ١٤١
- ماريتان Maritan ١٢٥
- موثر Mauther ٣٩
- مونيه Mounier ٢٥ — ٣٤ — ٦٢ — ٦٤ — ٧٧ — ٧٨ — ٩١ — ٩٢ — ١٠٠ —
- ١٠٦ — ١٠٧ — من ١٢٢ إلى آخر الفصل

میرلوبوتی Merleau-Ponty ۳۲ — ۳۳ — ۵۰ — ۱۲۵

میرسون Meyerson ۲۶

میشوت Michotte ۴۸

النوی ۶۵

هاملان Hamelin ۱۹ — ۲۰ — ۹۷

هبولیت Hyppolite ۴۹ — ۴۷

هوبس Hobbes ۱۲۰

هوسیرل Husserl ۱۹ — ۵۱ — ۵۲

هیگل Hegel ۱۷ — ۱۸ — ۱۹ — ۳۵ — ۴۷ — ۴۸ — ۴۹ — ۵۰ — ۵۱

— ۵۲ — ۷۷ — ۸۹ — ۹۶ — ۹۷ — ۱۱۱ — ۱۱۲ — ۱۱۶ — ۱۳۲ —

هیدجر Heidegger ۱۹ — ۲۵ — ۳۲ — ۳۸ — ۵۱ — ۶۴ — ۸۹ — ۹۰ — ۱۰۲

— ۱۰۴ — ۱۰۵ —

وایتهد Whitehead ۳۱

وولف Wolff ۷۹

وهبی (یوسف) ۷۱

یاسبرز Jaspers (K.) ۹۷

یُوم Hume ۵۰

یونگ Jung — ۱۰۰

فهرست

صفحة	
٥	مقدمة

الفصل الأول الكائن

١١	مفهوم الكائن
١٢	١ - الكائن كمعطى أول
١٤	ما هي الشخصية
١٧	٢ - المصير التاريخي للكائن
٢٠	ما هو الكائن ؟
٢٥	٣ - نحو التشخصن (مدخل للمفاهيم)
٢٧	الكائن والشعور بالكينونة
٣٥	٤ - من الشعور إلى الشعور - ؛
٤٣	٥ - من الشعور - كمعرفة ، إلى الشعور - بالذات
٤٣	الصعوبات التي يثيرها الكوجيطو
٥٣	٦ - محاولات التغلب على نقصان الكوجيطو (إدراك الذات - موضوع)
٥٩	٧ - تحول الكائن إلى الشخص (الكينونة وإمكانات تحول الكائن)
٦٤	٨ - الإنسان : وحدة الكائن والشخص
٧٢	حقل التشخصن

الفصل الثاني : الشخص

٨٣	١ - من الشخص إلى تحول الشخص
٨٤	الشخص وشخصياته

صفحة	
٩٣	١ - في سبيل اكتشاف « شخص » بلا قناع
١٠١	٢ - الشخص ككل واقعي

الفصل الثالث : الشخص والشخصانيون

١١١	الشخصانية الفردية (رونوفي)
١٢٢	٢ - الشخصانية المعاصرة (موني) و (لاکروا)
١٣٠	٣ - قطبا الشخص
١٤٢	٤ - التشخصن كعملية اتصال وتوحيد
١٤٩	المصطلحات
١٦٧	جدول: الأعلام

كتب للمؤلف :

بالعربية :

مفكر والإسلام ، الرباط ١٩٤٦ (نقد)

بؤس وضياء (شعر) منشورات عويدات ، بيروت — لبنان

بالفرنسية :

— Chants d'Espérance, le Puy, 1952 (épuisé).

— De l'Etre à la personne (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954. (Prix international "Bravo !", Londres. 1956).

— Liberté ou libération ? éditions Montaigne-Aubier, Paris 1956.

— Misères et Lumières, 1ère et 2e éd. 1958 et 1959 (Prix littéraire du Maroc).

— Troisième et quatrième éditions, Dar El-Kitab, Casablanca, 1961 (I).

— Du clos à l'ouvert (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.

(١) صدرت ترجمة هذا الكتاب باللغة الروسية والصينية ، وستصدر قريباً بالإنجليزية والإسبانية والألمانية .

إهداء الى المكتبة
نحسبه علم ينتفع به
Sa.Elkrimy Apr. ٢٠٠٨

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨

هذا الكتاب

يدور الجزء الأول من هذه الدراسات حول الشخصية الواقعية ، يحدد معالم الكائن ، والمراحل التي يمر بها ليصبح شخصاً ، إنه بحث عميق للمفاهيم التي اعتمدها المذهب ، يمهّد في الجزأين التاليين لمعالجة أبعاد الشخص العميقة والامتدادية .

وستفتح هذه الدراسات أمام القارئ العربي آفاقاً فكرية واسعة حديثة سواء بالنسبة للحركة الأدبية أم الفلسفية ، خصوصاً وقد اعتمد المؤلف على المعطيات العلمية والتجريبية الحديثة وأتى بنظريات خصية ستسهم لا محالة في النهضة الكبرى التي يخوض غمارها اليوم العالم العربي . وقد صدرت للمؤلف من قبل عدة دراسات حول هذا المذهب نالت جوائز جامعية وعالمية .

مكتبة الدراسات الفلسفية

صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء) ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزآن) ٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسى عند ابن سينا ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقى ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجورد : أبو الوجودية ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى ٢٠ - الحقيقة عند الغزالى
- ٢١ - حكمة الصين (جزآن)

